Opp. 554 h (3,4,1

<36604878130012

<36604878130012

Bayer. Staatsbibliothek

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Dritte Abtheilung.

Zur Philosophie.

Vierten Bandes erster Theil.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Zur Philosophie.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1839.

Ph.g. 48/121

Opp. 554 b / III 41

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

26 G

Geschichte

der

Philosophie.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse

herausgegeben

von

H. Ritter.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1839.

Vorrede des Herausgebers.

Unter Schleiermacher's schriftlichem Nachlaß wurde eine Sammlung von Papieren gefunden auf die Geschichte der Philosophie bezüglich, meistens aus einer ziemlich frühen Zeit seines Lebens stammend. Dieser Umstand konnte es bedenklich machen, ob man diese Papiere für die Sammlung seiner Schriften benutzen sollte, noch mehr aber die eigenen Aeußerungen Schleiermacher's vor seinem Tode, welche dies wenn auch nicht zu misbilligen, doch nicht anzurathen schienen. Nachdem dem Herausgeber alle jene Papiere, überdies mehrere Nachschriften nach Schleiermacher's Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Philosophie übergeben worden waren, hat er sich nicht ohne einiges Zögern zur Herausgabe dessen entschlossen, was jetzt vorgelegt wird. Er fühlt sich verpflichtet die Gründe für seinen Entschluß und Rechenschaft von seinem Geschäfte bei der Herausgabe zu geben.

Da nicht alles geeignet war öffentlich gemacht zu werden, bald aber in die Augen fiel, daß doch viel der Aufbewahrung Werthes darunter sich finde, so war das wichtigste Geschäft eine richtige Auswahl zu treffen.

Schon der erste Ueberblick ließ zwei Klassen dieser Schriften unterscheiden, solche, welche zu Schleier=

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

macher's Vorlesungen über die ganze Geschichte der Philosophie gehören, und eine Zahl von Arbeiten von weniger allgemeinem Inhalt. Von diesen sind schon einige für die akademischen Schriften, zu welchen sie gehören, ausgesondert worden; von den übrigen schien nur eine für den Druck geeignet, von welcher weiter unten die Rede sein wird. Die größte Aufmerksamkeit aber zogen die Papiere auf sich, welche den Vorlesungen angehören.

Es war die Frage, ob man sich entschließen sollte, aus den vorliegenden Nachschriften nach den mündlichen Vorträgen Schleiermacher's, zwei aus den Jahren 1819 und 1820, zwei andere vom Jahre 1823, doch alle nur über die Geschichte der alten Philosophie, das Brauchbare und Zuverlässige auszusondern oder den eigenhändigen Entwürfen Schleiermacher's für seine Vorlesungen zu folgen. Das erstere schien bedenklich wegen der Unsicherheit des Geschäfts, an welchem schon viele gescheitert sind, so wie denn auch eine genauere Einsicht in die nachgeschriebenen Hefte bald zu der Ueberzeugung führte, daß keins derselben, obgleich einige sehr verständig und geschickt angelegt, hinlängliche Bürgschaft wie für die Richtigkeit des Einzelnen, so für die Vollständigkeit des Zusammenhanges darbiete. Das andre dagegen mußte den Zweifel erregen, ob es passend sei, so alte Papiere — sie sind vom Jahre 1812 — jetzt noch an das Licht zu stellen.

Dieser Zweifel wurde sehr verstärkt durch die Untersuchung derselben im Einzelnen. Für die Geschichte

der alten Philosophie hat Schleiermacher ziemlich ausführliche Sammlungen angelegt, doch keinesweges vollständige, und wenn man bedenkt, daß seit 1812 eben in diesem Fache vieles und nicht unbedeutendes an den Tag gefördert worden, so wird jeder sich vorstellen können, daß Schleiermacher selbst, wenn er jetzt die Ergebnisse seiner Forschung vorlegen sollte, vieles anders stellen würde, als er es damals gestellt hat. Davon geben auch die Randbemerkungen Zeugniß, welche er in späterer Zeit hie und da, doch gewiß nicht regelmäßig, beigeschrieben hat, so wie zum Theil sehr wesentliche Umänderungen, welche er in spätern Vorlesungen hat eintreten lassen. Noch mislicher steht es mit dem Entwurfe für die Geschichte der neuern Philosophie. Daß er nicht vollständig ist, würde den geringsten Anstoß erregen; aber er ist auch aus einer nur sehr lückenhaften Quellenforschung hervorgegangen, welches in Berufung auf andere Geschichtschreiber der Philosophie, auch wohl in Unsicherheiten des Urtheils, ja in bedeutenden Irthümern über das Thatsächliche sich verräth. Bei diesem Stande der Dinge hätte man es für räthlich halten können, nur einzelne Theile aus diesen Entwürfen zu veröffentlichen.

Wenn demungeachtet ein so unvollendetes Werk hier ganz mitgetheilt wird, so haben den Herausgeber hierzu vorzüglich zwei Betrachtungen bestimmt. Die eine ist, daß der Werth der Schleiermacherschen Geschichte der Philosophie hauptsächlich in den allgemeinen Begriffen liegt, welche er durch das Ganze durchzufüh-

ren und zu bewähren sucht, wie dies jeder Kenner Schleiermacherscher Werke wohl von vornherein vermuthen wird; diesen an das Licht zu stellen war also nöthig das Ganze zu geben, höchstens mit Auslassung einiger Beiwerke, wie sie an jedes menschliche Werk sich anzusetzen pflegen, wie sie aber auch ein jeder Billige ohne Beschwerde erträgt. Die andere stützt sich auf die Meinung, daß es für die Kenntniß Schleiermacher's von wesentlicher Bedeutung ist auch seine Philosophie zu kennen und so wie er selbst seine Philosophie von seiner Kenntniß der Geschichte der Philosophie nicht zu trennen pflegte, so auch eben diese einen unentbehrlichen Maaßstab für die Beurtheilung jener abgeben muß. Wir dürfen nicht hoffen, daß die Kritik anderer Systeme, ohne welche sich jetzt keine haltbare Philosophie gestalten kann, so ausführlich in einem andern nachgelassenen Werke Schleiermacher's sich finden werde, als in diesem, und daher schien es uns Pflicht, es so vollständig mitzutheilen, als es vorhanden war.

Daß diese Kritik oft in wenigen räthselhaften Worten nur angedeutet und zuletzt abgebrochen ist, denn der Schluß der Geschichte fehlt, können wir nur bedauern. Wir hätten gern eine vollständigere Ergänzung gegeben, als in der Abhandlung über die Spinozistische Philosophie enthalten ist, welche wir beifügen. Daß wir diese abdrucken lassen, geschieht hauptsächlich wegen der kritischen Bemerkungen über die Leibnitzische und Kantische Philosophie, welche sie enthält. Sie ist nach der Handschrift zu urtheilen aus einer sehr frühen

Zeit, welches auch der Inhalt bestätigt, gewiß vor der Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), auch wahrscheinlich ehe die Werke des Spinoza von Paulus herausgegeben erschienen waren (1802), in einer Lage geschrieben, in welcher die seltenen **opera postuma** jenes Philosophen nicht benutzt werden konnten; denn Schleiermacher citirt nur nach den Auszügen Jacobi's und freut sich auch in andern Aufsätzen verwandten Inhalts, welche wir für den Druck nicht geeignet fanden, daß er nun bald die Werke des Spinoza selbst werde einsehn können. Daß wir eine so frühe, bei mangelhaften Hülfsmitteln ausgearbeitete und überdies unvollendete Abhandlung abdrucken lassen, muß der vorher angegebene Gesichtspunkt bei denen vertreten, welchen die in ihr enthaltenen scharfsinnigen Vergleichungen nicht hinlänglich einleuchten sollten.

Für die Herausgabe bot die zuweilen sehr schwer zu lesende Handschrift, an manchen Stellen abgenutzt durch langjährigen Gebrauch, daneben auch wohl offenbare Schreibfehler, welche Schleiermacher übersah oder zu ändern nicht für nöthig hielt, manche Schwierigkeiten dar. Die meisten sind glücklich überwunden worden durch Hülfe der nachgeschriebenen Hefte oder auch der Excerpte und anderer Notate, deren sich Schleiermacher für diese Vorlesungen bedient hatte. Nur in einigen Fällen hat zu Vermuthungen die Zuflucht genommen werden müssen, aber nur da, wo der Stil einer Nachhülfe bedurfte, welcher ja bei solchen Entwürfen etwas sehr untergeordnetes ist. Auf diese Weise

hat der Herausgeber sich besonders bemüht, Zweideutigkeiten aus dem Wege zu räumen, welche bei dem Unausgeführten des ganzen Werkes und dem Unzusammenhängenden der Sätze oder gar der Worte zu befürchten waren. Zu Ergänzungen oder Berichtigungen hat er sich nicht verleiten lassen, wiewohl die Versuchung oft nahe lag. Nur Kundige werden diese Entwürfe gebrauchen wollen, welchen sie als Fingerzeige eine bedeutende Hülfe gewähren dürften. Selbst die Spuren unvollendeter Forschung hat der Herausgeber nicht verlöschen wollen, nicht einmal die Fragezeichen, welche Schleiermacher selbst hier und da eingestreut hat, wobei nur bemerkt werden soll, daß sie nicht überall aus Unsicherheit wegen ungenügender Sammlung der Thatsachen herzustammen, sondern zuweilen nur den Zweifel auszudrücken scheinen, ob nicht für die Darstellung ein noch schärferer Ausdruck gewonnen werden könnte. Dagegen schien es bei der Herausgabe Pflicht zu sein dem oft gar zu kurzen oder auch irrigen Texte durch Anmerkungen zu Hülfe zu kommen, wo solche aus handschriftlichen Bemerkungen Schleiermacher's oder aus den nachgeschriebenen Heften gezogen werden konnten. Von den späteren Randbemerkungen Schleiermacher's zu den Entwürfen für seine Vorlesungen ist nur das Bedeutendere ebenfalls in Anmerkungen gebracht worden. *Καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημαίνει τὸ ἔργον.*

Kiel den 28. Sept. 1835.

H. Ritter.

Geschichte

der alten Philosophie.

Einleitung.

Einigung über das Geschäft ist schwierig. Denn wer die Geschichte der Philosophie vorträgt, muß die Philosophie besizen, um die einzelnen Facta, welche ihr angehören, aussondern zu können, und wer die Philosophie besizen will, muß sie historisch verstehn.

Auch scheint man den Streit, was Philosophie sei, vorher geschlichtet zu haben, da jede Partei der andern vorwirft, das ihrige sei nicht Philosophie. Ein Gegensaz, der gar nicht stattfindet; denn man kann wol sagen, daß etwas falsch sein würde, wenn man es als philosophisch ansehen wollte, aber man sagt eben damit, daß es nicht philosophisch ist.

Da wir aber gar nicht urtheilen wollen, sondern nur sehen: so brauchen wir uns nur formal zu verständigen über das, was die philosophische Aufgabe ist. Erster Gegensaz zwischen Wissenschaft und Empirie, Schein und Wahrheit, Relation und Sein. Aber nicht alles Erkennen ist Philosophie. Daher zweiter Gegensaz zwischen den realen Wissenschaften und der Philosophie. Weit schwieriger. Grundfactum aber ist, daß jedes von beiden isolirt den Charakter der Wissenschaft verliert; Formularwesen, empirisches Abstractionswesen. Daher haben wir nun auf den

Charakter vorzüglich unser Augenmerk zu richten; immer aber eins durch das andere zu verstehn.

Natürlich ist das Verhältniß verschieden. Anfangs weniger getrennt und mehr der Gegensaz gegen die Empirie hervortretend, hernach mehr das Erkennen selbst nach beiden Richtungen aus einander gehend.

Alles reale Erkennen ist historisch und sucht das einzelne durch seine Stelle in der Totalität zu verstehen. Alles philosophische vernichtet das räumliche und zeitliche Auseinandersein und sucht jedes einzelne durch die Identität mit dem ganzen zu verstehn.

Ganz falsch also, wenn man in einer historischen Untersuchung wie die unsrige auf die Identität ausgeht, die dann nur eine scheinbare Identität eines einzelnen mit einem andern wird. Das kann nur nüzlich sein zu irgend einem pragmatischen Zwekk, verdirbt aber den historischen Blikk.

Deswegen ist es am besten, die historische Untersuchung mit dem Alterthum anzufangen, weil es ein abgeschlossenes ganzes bildet, in dem wir nicht mehr befangen sind, sondern welches uns fremd ist und dessen Einwirkungen auf uns nicht unsere eigne Bildung überragen, wie jeden sein eignes Gefühl davon überzeugen kann.

Vor jener falschen Tendenz, die freilich je weiter hin desto stärker sich aufdringt, verwahren wir uns am besten, wenn wir das individuelle der hellenischen Denkart recht auffassen und es immer im Auge behalten. Dann wird uns das moderne als ein ganz fremdes erscheinen, das mit jenem nichts zu thun hat.

Also wir haben eine reine historische Untersuchung, nicht beurtheilend, sondern nur zusammenstellend, über ein möglichst abgeschlossenes — freilich durch einzelne Fäden mit dem übrigen zusammenhangendes — ganzes, in der vollständigen Periode seines Daseins vom Anfang bis zum Verfalle in der allgemeinen Verwirrung, und welches wir als ein lebendiges in sich Eines betrachten.

Gegen das lezte ist bisher am meisten gefehlt worden; abentheuerliche Sammlung von Einzelheiten. Man muß zuerst ein allgemeines Bild sich gestalten lassen.

Wenn wir auf die Endpunkte unserer Periode sehen, finden wir das ganze als ein abgeschlossenes entstehend und wieder vergehend. Zulezt nämlich das Band zwischen dem allgemeinen und dem realen Element der Erkenntniß gelöset, leere Sprachkünstelei und Rhetorik, die empirischen Beobachtungen schon vorher verschieden, das metaphysische zu einer corrumpirten Mythologie selbst gemacht superstitiös zurükkehrend, wie anfangs aus der ursprünglichen natürlichen Mythologie sich die Philosophie entwikkelt hatte. Diese Entwikkelung nun bildet den Anfangspunkt, der allmählige Uebergang läßt sich nachweisen. (Bei den späteren gebildeten Völkern schließt sich die philosophische Erkenntniß nicht an die eigne Mythologie an, sondern an den Einfluß eines fremden Erkennens. Dies ist Beweis genug für die Ursprünglichkeit alles hellenischen.) Die Form der philosophischen Darstellung ist die starrste, gedrängteste Prosa; diese bildet sich allmählig aus der epischen und melischen Poesie. Das mythische Verfahren überhaupt ist die Thätigkeit der Vernunft selbst, nur der mit den Dingen noch nicht befreundeten, von der Wahrnehmung noch nicht genug unterstüzten, also willkührlich verfahrenden. Sie ist Vorpoesie, denn sie hat doch nur die kindlichsten Formen und den niedrigsten Charakter der Kunst, aber so ist sie Vorgeschichte und Vorphilosophie, physische sowol als ethische. In der Idee des Schikksals ist die Dialektik gebunden. Ueberall also in der Form der Fantasie das allgemeine und das besondere Element der Erkenntniß gebunden und nicht genug auseinander tretend, so daß wir also hier jenes lebendige Verhältniß von seiner Entstehung bis zu seiner Auflösung verfolgen können.

Zwischen beide Endpunkte muß aber nothwendig ein Mittelpunkt fallen, worin die Philosophie am lebendigsten ist. Die-

sen zeigt uns die Geschichte in der sokratischen Periode. Das Grundfactum ist die Eintheilung in Logik, Physik und Ethik, welche ein Auffassen des ganzen Umfanges des Gebietes der Erkenntniß und einen entwikkelten Sinn für die wissenschaftliche Behandlung verräth. Nämlich Physik und Ethik stellen die reale Seite vor. Das höhere Leben ist nichts anders, als das Sein der Dinge im Menschen und das Sein des Menschen in den Dingen. Das Wissen um dieses Leben ist die Erkenntniß. Das Wissen um jenes Element Physik, das Wissen um dieses Ethik. Die Dialektik repräsentirt das allgemeine Element; eigentlich nur die negative Seite polemisch gegen die niedere Reflexion, die vom Auseinandersein der Dinge ausgeht. Die positive Seite behält immer die mythologische Form. (Sobald nämlich diese unter Aristoteles sich verliert, geht auch der höhere Charakter der Wissenschaft verloren. Dies Nichtloslassenwollen der Poesie von der Philosophie, als Uebermacht im Anfang, als concentrirter Mittelpunkt in der Blüthe, als selbstumgebildete Uebermacht am Ende, ist charakteristisches Merkmal des hellenischen im Gegensaz gegen das indische, wo die Identität von Poesie und Philosophie sich gar nicht lebendig relativirt, und vom Norden, wo beide von entgegengesezten Punkten anfangend nie ganz zusammenkommen.)

Sehen wir auf die Zeit zwischen dem Anfangspunkt und dieser Blüthe: so finden wir dort die Zweige vereinzelt, vermöge eines großen nationalen Gegensazes. Jonisch ist das Sein der Dinge im Menschen überwiegend, ruhiges Anschauen in der epischen Poesie. Dorisch das des Menschen in den Dingen, der Mensch streitend gegen die Dinge, seine Selbständigkeit behauptend, sich selbst als Einheit verkündend in der lyrischen Poesie. Aus jener die Physik bei den Joniern; aus dieser die Ethik bei den Pythagoreern. Sprache und Dichtung finden wir in einem spätern Zeitraum combinirt im Atticismus. Dieser ist das Vaterland der sokratischen Philosophie. Nicht aber etwa jenes ein-

seitige verknüpfend, sondern nach dem Absterben von jenem als eine höhere Potenz hervorgehend. Daher finden wir auch früher einen dritten Anfangspunkt, der die Dialektik vereinzelt, nämlich die eleatische Philosophie.

Diese sieht man gewöhnlich als den Pantheismus des Alterthums an und legt ihr, wie es mit dieser Ansicht, ehe sie sich an gründlicher Einsicht nährt, nothwendig sein muß, eine mystische Tendenz unter. Widerlegen läßt sich das nur durch die einzelne Darstellung. Allein nur in dem positiven Aussprechenwollen der allgemeinen Seite der Erkenntniß kann das mystische liegen. Dies haben aber die Eleatiker nur auf eine höchst oberflächliche Weise gethan, indem sie das Eins der Vielheit entgegensezten. Die Polemik aber gegen die Vielheit der Dinge, wie die Wahrnehmung sie darstellt, war ihre Hauptsache; also gerade Dialektik. Wie nun diese den beiden realen Zweigen gleich entgegengesezt ist: so sind auch die Eleatiker, um weder Jonier noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt *), das andere der Sprache nach.

Die Vereinzelung der Zweige ist also Charakter der vorsokratischen Periode. Das vereinzelte ist aber seiner Natur nach vergänglich. Darum fand die sokratische Schule fast nur noch die Trümmer vor. Aus der ionischen Naturanschauung das Leben verschwunden und nur der Mechanismus übrig geblieben, in Leukippos und Demokritos. Die Eleatiker übergegangen in Sophisten. Auch das einzelne trägt also den organischen Charakter des ganzen.

Denken wir uns nun die ersten Keime einer höher potenziirten Anschauung: so konnte die erste Aeußerung derselben, vorzüglich auf die vorhandene Antiphilosophie gerichtet, und auch in der frühern Philosophie keine Befriedigung findend, nicht an-

*) Aus Nachschriften späterer Vorlesungen Schleiermacher's. Elea war mit Doriern vermischt und von ihnen umgeben.

ders als negativ sein und erst allmählig das Gebiet sich aneignend positiv werden. Dann aber auch bald wieder sich zerspaltend und das Bewußtsein des Auffassens jener höhern Potenz verlierend, ist auch diese kurze Zeit der Blüthe ebenso organisch construirt. Die Einheit der sokratischen Schule schwer aufzufassen; zuerst nicht recht Schule, späterhin nicht recht Einheit. Eigentlich gegen jede einzelne Seite gekehrt und in der Einheit der Forschung und der Lebensweise sich offenbarend.

Daher auch die Zerspaltungen derselben nicht einseitige sind, sondern individuelle, das ganze Gebiet auf eigenthümliche Weise ausbildend, durch gleiche Gesinnung sich fortbildend. Idee der Schule. Ihre Differenz hier anzugeben nicht geeignet. Diese Periode der Individualität hat auch ihren Anfang; die ersten Gesellschaften der Sokratiker bildeten noch keine Schule. Am Ende ist die Differenz der Schulen größtentheils wieder verschwunden.

Ueber die Ansicht der alten von ionischer und eleatischer Philosophie. Ihre Unvollständigkeit und ihr unhistorisches; die Differenz beider Zeiträume geht ganz darin verloren.

So finden wir überall das ursprüngliche, das cyklische, das nationelle, und haben ein allgemeines Bild ins Auge gefaßt. Allein in dem Umfang unsers Gegenstandes giebt es viel einzelnes, dessen Ort in dem ganzen sich nicht aufzeigen läßt, theils wegen des natürlich nie ganz geschlossenen Zusammenhanges in historischen Untersuchungen, theils aus Mangel an Nachrichten. Daher Unterschied in der Behandlung. In Beziehung auf diese ist überhaupt noch nöthig im ganzen etwas zu sagen über die Quellen der Geschichte.

Zu einer Zeit, wo Schreiben noch eine Virtuosität war, ließ sich nicht jeder Gedanke aufzeichnen; es war ein natürlicher Instinct, nur dem, was eine gewisse Vollendung hatte, diese Ausdauer zu geben. Die poetischen Formen waren schon lange vorhanden und die Musterwerke wurden nun schriftlich verzeichnet;

die ungebundene Rede schien nur für den gewöhnlichen Fluß der Gedanken. Daher die poetisirenden Philosophen sich leichter verewigten. Es gab aber überall auch eine Reihe unpoetischer. Wir haben nichts von den ältesten theoretischen Philosophemen der Jonier übrig, aber noch viel von gnomischen poetischen Versuchen. Empedokles weit verbreiteter als Anaxagoras. Indeß mußte wol alles vorsokratische späterhin untergehen. Wäre nur etwas übrig geblieben, das hätte wenig geholfen, weil der Zusammenhang nicht groß war. Die Nationalanstalten der Spiele scheinen auch den literarischen Verkehr haben erhalten zu können. Auch wurden Werke dort gelesen, aber er war selbst dorisch und konnte doch nur dem schriftlich verfaßten zu statten kommen. Spätere ersannen persönliche Jalousien, um diese Unkenntniß zu erklären. Ganz unnüz. Selbst Erwähnungen beweisen nichts. Herakleitos erwähnt eben so gut des Pythagoras, von dem er nichts gelesen haben konnte, als des Xenophanes. Platon der erste, der ordentlich gelesen und studirt hatte. Aristoteles Anfang des gelehrten Zeitalters.

Aus der sokratischen Periode die übrig gebliebenen Hauptwerke Platon und Aristoteles. Gerade die Hauptpunkte. Der Punkt der vollendetsten Einheit und der Punkt der anfangenden Declination. Späterhin wieder aus einer sehr schriftreichen Periode nur Fragmente übrig geblieben, so daß auch hier in der literarischen Geschichte sich wieder der Typus des ganzen zeigt. Die Hauptwerke müssen ihr Licht vorwärts und rükkwärts verbreiten. Was die spätern sokratischen Schulen betrifft: so werden sie dadurch am deutlichsten, daß wir sehen, wie sie sich aus dem Centrum entwikkeln und was sie etwa vorsokratisches aufnehmen.

Rükkwärts ist nun Aristoteles die Hauptquelle. Seine Verfahrungsart aber, weil er immer übersezt, keinesweges sehr zuverlässig. Dies bestätigt sich auch dadurch, daß Simplicius, der die Werke noch besaß, nicht alle Behauptungen des Aristoteles

darüber mit Stellen belegt, weil er nämlich nicht fand, worauf es gehn sollte. Sonst aber führt er Fragmente an, daher nothwendige Ergänzung zum Aristoteles selbst. Wie beim ionischen an Mangel, so leiden wir beim dorischen an Ueberfluß, nämlich der Interpolationen, an denen schon die Verfasser der späteren gelehrten Sammlungen litten. Man sieht in den übrigen falschen Werken die deutlichsten Spuren des platonischen und aristotelischen. Hier also ist die Behutsamkeit des Aristoteles das, woran man sich am meisten halten muß. Außerdem unzusammenhangende Angaben in den Sammlern, vorzüglich Plutarchos. Zum zusammenhangenden Bilde die aristotelischen Angaben, die doch immer seiner Absicht nach die allgemeine Seite treffen. Einzelne Data für die reale Seite aus dem übrigen. Aber man muß diese nicht als ganzes aufstellen wollen, sondern nur den Charakter des allgemeinen darin wiederzufinden sich begnügen.

Ueber die Zeitordnung. Das Verstehen des Momentes fordert das synchronistische; die Identität des Gegenstandes zieht zum chronologischen hin. Beides muß, wie es die Natur jedes Gegenstandes fordert, vereinigt werden. Die beiden großen Perioden sondern sich von selbst, so daß das chronologische nicht durch ihren Scheidepunkt hindurchgeht, weil der Gegenstand nicht mehr derselbe ist *). Wie aber jede Periode und zunächst die erste?

---

*) In seinen spätern Vorlesungen nahm Schleiermacher, wie ich aus den Nachschriften sehe, drei Perioden der Geschichte der griechischen Philosophie an, indem er der sokratischen Periode eine Periode des Verfalls, von der Ausbreitung des Eklekticismus an folgen ließ.

Erste Periode.

Bis Sokrates.

Die Verbindung der einzelnen Zweige unter einander ist nicht äußerlich; innerlich aber können wir sie bei jedem einzelnen wieder herstellen, also ist das synchronistische hier minder nothwendig. Die Identität des Gegenstandes aber ist äußerlich in einem Continuum der Zeit gegeben, also das chronologische gefordert. Allein am Ende der Periode, wo die Ausartung angeht, ist auch die Verbindung weit stärker, der gemeinschaftliche Charakter der Ausartung das hervortretende, die objective Beschränkung der einzelnen das verschwindende. Daher wird hier wieder die Verknüpfung nothwendig.

Wir werden also nach einander erzählen, ionisch, pythagoreisch, eleatisch, bis auf die Zeit der Blüthe vom Anfangspunkt der eigentlich philosophischen Bemühung an. Wo ist aber dieser? Um zu ihm zu gelangen müssen wir noch einmal zur vorphilosophischen Zeit zurükkehren. Wir fangen die Philosophie an mit einer Vereinzelung der Zweige. Die Mythologie scheidet sich uns nicht eben so. Allein auch diese Scheidung ist ein allmähliger Uebergang. Daher auch die alten schon Mythologie an einzelne philosophische Secten anschließen. Dies ist allerdings künstelnde Deutung; man muß nur den philosophischen Prozeß in den Mythen wieder erkennen, nicht philosophische Resultate. Der in der Wahrnehmung befangene Mensch reißt entweder die Dinge an sich in Beziehung auf sein äußeres Dasein als seine Organe und Mittel, und stellt sie in dieser Beziehung zusammen.

Dies ist das schlechthin antiphilosophische Verfahren und war daher auch immer antimythisch, wie Demokritos und Epikuros. Oder er sezt das Band des Scheins und der Wahrheit, der Einheit und Vielheit in sie, wie in sich, und beseelt sie. Wobei er aber, so lange er noch nicht mit dem innern Leben der Dinge befreundet ist, nur die Wahrnehmung zur Basis hat und so zusammenfaßt. Die Differenz des ionischen und dorischen zeigt sich auch schon in der Mythologie. Die Theogonien sind kosmologisch; auch im Epos sind die Naturkräfte das bewegende. Aber die Beobachtung des Lebens giebt hier auch ein ethisches Element, allein nur das untergeordnete empirische; die gnomische Poesie. Die allgemeine Seite des Erkennens stellt sich dar in dem, was als Gottheit gesezt ist, sofern es in seinem Sein betrachtet wird; die hymnische Poesie, die deshalb, je mehr sie diesen Charakter trägt, um desto dorischer ist. Mysteriös, weil sich nur hieran die höheren, der gemeinen Ansicht entgegengesezten Bestrebungen am besten anknüpfen ließen. Und hieran reihen sich offenbar die Pythagoreer. Wenn wir aber neben der poetischen auch eine unpoetische Reihe von Philosophen sezen und diese doch nicht können aus Nichts entstanden sein: woran knüpfen sie sich? Die änigmatische sententiöse Form ist die prosaisch werdende gnomische, die nach dem auffallenden strebt, um für die Fortpflanzung die Hülfe des Sylbenmaaßes zu ersezen, und nach dem pikanten, um eine Art von ästhetischem Wohlgefallen zu erregen. In diesem Uebergang der Form aus der Poesie in die Prosa, aber fast ausschließend auf dem ionischen Gebiet, liegen die sieben Weisen.

Eigentliche Philosophie kann nur da anfangen, wo der Wahrnehmung, wie sie entblößt von der höhern Erkenntniß für sich bestehen will, widersprochen wird, es sei nun polemisch oder durch assertorischen Vortrag einer entgegengesezten Ansicht. Physisch also, wo die Selbständigkeit der Dinge angefochten wird. Ethisch, wo das Handeln des Menschen nicht als bloße Reaction heraustritt, sondern sich als ursprüngliche Production sezt. Dia-

lektisch, (wo die Sprache als Production der Wahrnehmung vernichtet wird oder noch ursprünglicher) wo die Wurzel des physischen und ethischen, das beseelende nämlich, als Gottheit gedacht, aus der niedern Potenz der Vielheit und des Gegensazes auf die höhere der Einheit erhoben wird. Als diese Punkte sezt man Thales, Pythagoras, Xenophanes. Der lezte unstreitig; den ersten will Platon nicht recht gelten lassen; über den zweiten erregt strenge Geschichtsforschung Zweifel; die beiden ersten sind wahrscheinlich nicht Schriftsteller gewesen. Thales noch Meister im änigmatischen und sententiösen. Wir wollen mit beiden anfangen. Der eine ist historisch gewiß, aber wol ziemlich leer. Dem andern wird viel beigelegt, aber er ist historisch unsicher.

Jonische Philosophie.

Keine Wissenschaft kann vollendet werden für sich. Denn wenn etwas nicht gesehen wird, kann auch das übrige nicht recht gesehen werden des allgemeinen Zusammenhanges wegen. Also wenn die Naturphilosophie sich vereinzelt, kann sie auch nicht vollständig sein. Je mehr von dem Umkreis des Erkennens fehlt, desto weniger kann die höhere Anschauung als Genie da sein, sondern nur als Talent. Dasjenige wird gefunden, wozu gerade ein einzelner organisirt ist, und dasjenige aufbewahrt, was gleichgeartete findet, die es aufnehmen oder aufs neue entdekken. Zwei Seiten unterscheiden sich vorzüglich in der Naturbetrachtung, auch schon so fern sie polemisch gegen die Resultate der niedern Wahrnehmung auftritt. Die auf das universelle Leben gerichtete, welche in den Dingen nur Productionen allgemeiner Kräfte und Naturfunctionen sieht, ohne sich durch den verbreiteten Schein eines besondern Lebens irren zu lassen; und die, welche statt der Dinge vielmehr die eigenthümliche Seinsart der Dinge als bleibend sieht und das gemeinschaftliche Leben nur als zugleichseiendes Resultat des besondern. Verschiedene Orga-

nisation gehört dazu; denn das universelle Leben offenbart sich im großen, in der anorganischen Natur, in den atmosphärischen Wirkungen, das besondre aber im organischen, also verhältnißmäßig kleinen.

In der spätern Periode der ionischen Philosophie unter Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles zeigt sich dieser Unterschied ganz schneidend, aber auch schon in der frühern ist er sichtbar selbst bei den ersten fragmentarischen Bestrebungen. Ja man kann mit Recht hier noch speciellere Richtungen und Beschränkungen erwarten, so daß jeder noch mehr als einzelnes Organ anzusehen ist.

Wenn aber in dieser frühern Periode die Wissenschaft nur auf dem Talent ruht, und die Beobachtungen nur einzeln sind, kann man denn glauben, daß in denen, welche die Organe der Wissenschaft waren, sonst nichts gewesen ist? Man muß immer daran denken, daß die Wissenschaft ursprünglich nur in der Mythologie verborgen war und sich erst allmählig daraus entwikkelte. Wo also die Wissenschaft noch nicht ist, da ist Mythologie, und so schlossen sich diese Bestrebungen auch stätig an die frühere Zeit an.

Thales *) stellte den Saz auf, daß das Wasser die Grundform aller Dinge ist, und alles sich durchaus durch Verdünnung und Verdichtung entwikkelt. Dies ist seine eigentliche Grundanschauung. (Ob *πυκνότης* und *μάνωσις* thaletisch sind, ist aus Aristoteles nicht zu verbürgen, um so weniger, da späterhin

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Dafür daß Thales nichts geschrieben, spricht auch ganz bestimmt der untergeschobene Brief desselben an Pherekydes b. Diog. Laert. Aristoteles indeß hatte schriftliche Quellen über ihn. *ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι* (De anim. I, 2.).

Anm. v. 1823. Die Anzeichen, daß Thales vom Gegensaz der Spannung oder des Cohäsionszustandes ausgegangen, haben für mich das Uebergewicht über die, welche ihn vom organischen ausgehen lassen. (S. Ritter.) Das Wasser war ihm wol der einzige Körper, der Verdampfungs- und Erstarrungsprozeß zuläßt. Sublimation der Metalle war wol unbekannt.

noch ἀραιόν für μανόν vorkommt.) Die Gründe aber oder Beweise, die Aristoteles und Simplicius anführen, scheinen nur untergelegt. Sie sind größtentheils von der Beobachtung des organischen hergenommen, auf welches Thales wol nicht sah. Denn man sieht, die Anschauung geht nach dem universellen Leben hin, Auflösung und Niederschlag in der Atmosphäre und die Wirkungen der Atmosphäre auf die Erde. Die rein elementarischen Stufen waren damals noch nicht allgemein gesezt. Thales nahm das Wasser heraus, weil es gegen die andern flüssigen Formen allmählig absteht und offenbar dem starren als Gegensaz am nächsten steht. ἀρχή, Anfang, im aristotelischen Sinn, hat er es wol schwerlich genannt, vielmehr wissen wir, daß dies Wort anaximandrisch ist, noch weniger στοιχεῖον, sondern er hatte wol nur dieses gemeint, daß die Function der Natur, welche er anschaute, sich im Wasser am lebendigsten offenbart, denn sonst müßte ihm jede Stufe, auf welcher sich diese unter der Potenz der Schwere stehende Function fixirt, gleich sein. Er ließ auch die Erde auf dem Wasser schwimmen, was hinreichend dagegen streitet, daß er sie für kugelartig gehalten, sonst müßte auch das Wasser sie als Kugel umgeben. Sondern gewiß hielt er sie für flach, wie spätere.

Hat aber Thales nichts gesehen als diese eine Function, und sollte das besondere für ihn gar nicht da gewesen sein? Hieher der Streit über den Atheismus. Keine Philosophie kann atheistisch sein, weil sie nicht die Totalität suchen kann ohne Einheit, und wie die Totalität des Seins die Welt ist, so ist die Einheit des Seins Gott. Unwahrscheinlich ist also nicht die Tradition, Alles sei beseelt und Alles voll Götter. Jene geht mehr auf die philosophische Seite, nämlich die Kraft selbst als Seele zu sezen, da sie ja nicht mit irgend einer bestimmten Form Eins sein kann. Das andere mythologisirt mehr und geht gewiß auf seine Art, das besondere Leben zu sehen, da die Götter ja ähnliche Seelen waren. An jenes schließt sich auch die Tradition

vom beseelten Magnet an, daß er auch im starren, wiewol nur in einzelnen Punkten, die Kraft als eigenthümlich lebendig sezte. Denn sonst war es wol natürlich, das starre eigentlich als todt zu sezen, und weit mehr die alte Bemerkung, corpora non agunt solida, war der Grund, warum die Erde gar nicht als ἀρχή angesehen wurde, als, was Aristoteles meint, dieses, daß die Erde nur Eine Bewegung aufwärts zur Verdünnung habe, da die ἀρχή beide haben müsse. Allein eben dieses konnte wol Thales nicht thun, an irgend eine bestimmte Form die Kraft mit zwei entgegengesezten Richtungen so anknüpfen, daß er sie mit ihr identificirte. Darum konnte die ideale Seite seiner Anschauung, sie als Gesez zu fixiren, nicht einen solchen Siz haben. Daher wahrscheinlich auch dem Sinn, wenngleich vielleicht nicht den Worten nach der Ausspruch ächt, daß die Nothwendigkeit das stärkste sei. Die Idee der Nothwendigkeit ist nämlich nichts anders, als die Vorstellung eines Gesezes im allgemeinen, das aber in der Bestimmtheit seiner Anwendung noch nicht erkannt wird. In diese wird dann alles besondere eingelegt und vermittelst derselben in das allgemeine aufgenommen, so daß sie selbst noch halb mythologisch wieder auf eigne Art das mangelhafte der Erkenntniß ergänzt. Von diesem so gedachten Gesez konnte er dann auch füglich sagen, es sei unbeweglich. Oder wenn dies kein eigner Ausdrukk ist, konnte es gesagt werden im Gegensaz gegen späteres, z. E. gegen Empedokles. Nicht zurükkgehalten wird diese Vermuthung durch eine aristotelische Stelle, welche den Physikern das Forschen nach der bewegenden Ursache abspricht. Denn sie redet offenbar nur nach dem größern Theile und fußt auf den Unterschied zwischen dem mehr philosophischen und mehr mythologischen. Jenen Ausspruch aber nur deshalb für unächt zu halten, weil er nicht gleich verstanden ist, wäre voreilig aus Vorsicht.

Dies ist es, was sich von Thales zusammenbringen läßt. Unsere combinatorische Regel war die natürliche, daß das Erken-

nen im allgemeinen nicht fragmentarisch isolirt sein kann und was sich nicht wissenschaftlich ausspricht, auf andre Weise muß vorhanden sein. Die kritische war, auf die spätern unsichern Zeugnisse sich nur in sofern zu berufen, als sie sich an ein ächteres leicht anschließen.

Die Zeitrechnung schwer zu bestimmen, weil selten und nur in spätern selbst schon unsichern Zeiten Geburtsjahre angegeben werden. Unbestimmtheit der Ausdrükke ἡλικία und ἀκμή. Thales Ol. 35—38 geboren, Ol. 56—58 gestorben.

Auf ihn läßt man gewöhnlich Anaximandros und auf diesen Anaximenes folgen. Spätere Zeugnisse hierüber sind immer sehr verdächtig wegen ihres bestimmten alexandrinischen Ausdrukks ἤκουσε oder dergl. Aristoteles drükkt sich behutsamer aus, aber deshalb läßt sich auch wenig mit Sicherheit folgern. Anaximandros geb. Ol. 42. und ebenfalls Ol. 56—58 gestorben. Die ganz verschiedene Art zu philosophiren macht, daß man ihn weniger als Nachfolger ansehen kann, sondern vielmehr als Ergänzung und anderen Zweig der älteren ionischen Schule *).

Anaximenes, nach Euseb. und Pseudo-Orig. ἀκμή Ol. 56 bis 58, freilich wol schwerlich Thales unmittelbarer Schüler, der Sache nach aber ihm am nächsten. Grundanschauung dieselbe Function; Richtung der Speculation eben so auf die Universalität. Nur hielt er für die lebendigste Potenz die Luft. Geht man von der so lang erhaltenen Idee der vier Elemente aus: so sind Wasser und Luft gleichsam zwei Brennpunkte, die einander nothwendig gegenüberstehen. Auch bei Anaximenes gewiß die angeführten vom organischen Leben hergenommenen Gründe nicht die ächten, sondern wieder das atmosphärische, und daß das Leben mehr in der Luft und im Uebergang des Wassers in die Luft ist, wie auch die platte, nur horizontal vom Wasser umgebene Erde, von der Luft aber beides, Erde und Wasser. Anders auch

*) In seinen Vorlesungen 1823 ließ Schl. hier den Hippon folgen.

wol schwerlich zu erklären, was Simplicius als Unterschied sezt, die ἀρχή des Thales sei ein πεπερασμένον gewesen, die aber des Anaximenes ein ἄπειρον, wiewol dagegen zu sein scheint, daß er auch das Feuer unter die πεπερασμένα sezt. Denn die quantitative Beweglichkeit selbst scheint mit dem ἀόριστον zusammenzufallen, welche er dem Anaximenes abspricht *).

Sonst noch merkwürdig seine Erklärung vom warmen und kalten. Inconsequent wäre indeß der Ausdrukk, da er es nicht konnte an die fixirten Erscheinungen innerhalb des Gegensazes, sondern an den Prozeß anknüpfen. Doch ist dies vielleicht schlechte Verbesserung des Plutarchos.

Hypothesen häufen sich bei ihm. Diese sind nur Versuche, in den unverständlichen Wahrnehmungen die Grundanschauung zu entdecken, also regt sich allemal in ihm der Trieb nach Totalität der Erkenntniß. Falsch müssen sie nun freilich sein in dem Maaß, als die Anschauung selbst nur einseitig war und der Umkreis ihrer Anwendbarkeit nicht bestimmt. Sonst müßten Hypothesen allemal wissenschaftliche Weissagungen sein. Merkwürdig sind sie auch wegen ihres Inhaltes. Sie bestätigen unsere Ansicht von der Richtung der Betrachtung, denn sie sind durchaus rein meteorologisch, nicht organisch. Astronomisches spricht sich im Anaximenes noch wenig aus. Die kindliche Wahrnehmung von den an das κρυσταλλοειδές angenagelten scheibenförmigen Sternen **).

---

*) Spätere Anm. Schl. Anaximenes konnte leichter geradezu sagen, die Luft sei ein ἄπειρον, als Thales das Wasser, und daraus ist wol erst der Unterschied gemacht, daß die ἀρχή des Anaximenes ein ἄπειρον, die des Thales aber ein πεπερασμένον, welches nur aus seinem Stillschweigen geschlossen wurde. Sein Grundwesen nannte Anaximenes unwahrnehmbar und nur dessen Veränderungen in die Sinne fallend.

**) Die Nachschriften vom Jahre 1823 haben hier den Diogenes von Apollonia, welchem Schl. nach einer spätern Anm. und Nachschriften vom J. 1819 die Stelle nach dem Anaximandros anwies.

Anaximandros *). Von ihm schlechthin, seine ἀρχή sei τὸ ἄπειρον gewesen. Hiezu fügt an einer Stelle Simplicius noch ἀόριστον, ohne sich bestimmt über die Geltung dieses Ausdrukks zu erklären. An einer andern freilich erklärt er dieses von dem Mittelding zwischen Wasser und Luft und schreibt dies dem Anaximandros zu; dann wäre seine Ansicht freilich die thaletische und er hätte, wie auch Simplicius den Grund anführt, nur einen genaueren Mittelpunkt finden wollen, welches ein schlechtes Bestreben gewesen wäre, da dann dieses lebendigste gar nicht zur Anschauung gekommen wäre. Allein gegen diese Erklärung stimmt anderwärts Simplicius selbst, und die beiden Stellen des Aristoteles beweisen deutlich, daß seine Meinung nicht gewesen, dieses Mittelding dem Anaximandros zuzuschreiben. Nimmt man hinzu, daß er zuerst die Ausdrükke ἀρχή und ἄπειρον wahrscheinlich auch gebraucht, und daß Aristoteles ihm ausdrükklich eine andre Erzeugungsart der Dinge zuschreibt, der auch Cicero gewiß aus einer guten Quelle folgt: so muß man fast nothwendig folgern, daß seine Anschauung eine ganz andre gewesen als die des Thales. Denn in seinem Sinne von ἀρχή, daß sich daraus die Dinge erzeugen und ausscheiden, mußte dem Thales jede Potenz gleich sehr ἀρχή sein, also keine ἀρχή als Anfang, und eben so ist dies Ausscheiden, ἔκκρισις, διάκρισις, etwas, was sich aus der Anschauung der bloßen Verdünnung und Verdichtung nicht ergeben kann. Nimmt man hinzu die in dem ἄπειρον befindlichen Gegensäze und nach Theophrastos das Zusammentreten des gleichartigen, also auch das Vorhandensein (aber nicht auf eine zeitliche und wahrnehmbare Weise) der fixirten endlichen Formen des Seins im ἄπειρον: so sieht man, sein

---

*) Spätere Anm. Schl's. Der Ausdruck des Diog. Laert. πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν deutet auf eine kleine alles umfassende Schrift und mehr kann man ihm wol nicht beilegen. Apollodoros der Verfasser der χρονικά hat nach Diog. Laert. II, 2 noch die Schrift des Anaximandros gehabt.

ἄπειρον ist die Identität von Einheit und Totalität, und er offenbar der Vater der speculativen Physik. Daher nicht mit Unrecht als erster Philosoph von Diogenes angeführt, indeß Thales sich noch unter den sieben Weisen verliert. Auch erste Quelle der philosophischen Sprache, die freilich noch ein starkes mythologisches Element trägt. Ueberdies ist auch fast nichts änigmatisches von ihm aufbewahrt. Dies bestätigt sich noch durch die Aeußerung von Unveränderlichkeit des ganzen mit beständigen Veränderungen der Theile, und von der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit des ἄπειρον. So hebt sich auch, indem das Sein und Leben nicht in dem einzelnen wahrnehmbaren, sondern in der Einheit der Totalität gesezt und das Substrat als ein unsinnliches angeschaut wird, der Dualismus des Thales zwischen Wasser und ἀνάγκη, und Anaximandros braucht kein anderes drastisches Princip als dieses ἄπειρον selbst. In dem Ausdrukk selbst ist nun eben ἀρχή, das erzeugende, unvergängliche, unsterbliche, das positive, ἄπειρον das negative.

Von der Art des Erzeugens nun wird uns zuerst berichtet die Unendlichkeit der Welten. Weder Sinn noch Aechtheit genau zu bestimmen; denn κόσμος in seiner wahrhaft philosophischen Bedeutung ist wol pythagoreischen Ursprungs. In seinem eigenen Fragmente aber die Gleichmäßigkeit des Untergangs mit dem Entstehen als Strafe für die Ungerechtigkeit, welches offenbar bedeutet, daß das bestehende Sein der Dinge nur in einem fixirten Uebergewicht gegründet ist. Hieraus schon ein Gleichsezen des universellen und individuellen, und somit in ihm selbst eine vorzügliche Richtung auf das leztere. In diesem Sinne vielleicht Wärme und Kälte als ursprünglichster Gegensaz betrachtet, der Himmel als eine Mischung aus diesen, (aber sein ἕν überhaupt als ein μίγμα anzusehen, darin ist doch eine gewisse Verwirrung) so vielleicht, daß sich nun aus diesen die übrigen Gegensäze auf die Weltkörper präcipitiren und die Fülle des erzeugten selbst auf jede Weise unendlich ist. Ein großer und der all-

gemeinste Prozeß ist nun wol die Bildung der Erde als eines Kerns in der Mitte und des Feuerkreises im Umfang. So scheinen auch ὑγρασία und ἔκκαυσις eigenthümliche Worte zu sein, die einen solchen Prozeß andeuten. Vielleicht die Wassergestalt die erste und allgemeinste, mit und nach Thales, und dann aus dieser durch die ἔκκαυσις zugleich die Präcipitation der Erde und das Uebrigbleiben des Meers; ἔκκαυσις ist dann die Bildung der Feuerrinde. Aus dieser die Sternbildung. Die radförmige Gestalt, wenn doch die Erde kugelförmig ist, geht vielleicht nur auf die Feueröffnung in der Oberfläche. Ueber die organischen Bildungen hat sich noch seine mit dem vorigen übereinstimmende Hypothese erhalten. Richtig verstanden liegt darin nur der Ursprung der Organisation im Wasser, und das Fortschreiten der Bildung von den niederen Thieren zu den höheren, vielleicht auch eine Ahndung von der Identität aller im Menschen. Lebendigere Ansicht von der Ruhe der Erde, in ihrem Gleichgewicht gegründet. Ueberwiegend meteorologische Beobachtungen und Erklärungen.

Ein Nachfolger von ihm, wie Anaximenes vom Thales, ist nicht nachzuweisen. Wahrscheinlich Hermotimos; allein von diesem zu wenig übrig, was besser beim Anaxagoras beigebracht wird. Die erste fragmentarische Epoche der Jonier ist nun mit ihm zu Ende.

Zweite Periode der ionischen Philosophie. Chronologisch eine bedeutende Lükke. Anaximandros Tod Ol. 59, Herakleitos Blüthe Ol. 69. Natürlich eine Unterbrechung des philosophischen Bestrebens durch die Unruhen in Jonien, welche auch Migrationen veranlaßten. Die ersten drei alle aus Milet, jezt Herakleitos aus Ephesus, welches die Stelle von Milet einnahm, Empedokles aus Agrigent, Anaxagoras aus Klazomenä, aber größtentheils in Athen. Also auch geographisch schon Verbreitung. Eben so vortheilhaft unterscheidet sie sich durch die Darstellung. Herakleitos legt sein prosaisches Werk im Tempel nieder. Em-

pedokles dem Homeros an die Seite gesezt. Dunkelheit des Herakleitos von Aristoteles erklärt. Er focht Homer an. Pythagoras und Xenophanes von ihm erwähnt. Er erhebt sich überhaupt sehr. So daß er vielleicht von den früheren Ioniern wenig genommen hat, wenngleich er in ihrem Geiste philosophirte.

Er sezt das Feuer, wie die spätern sagen, als ἀρχή, eigentlich als die Grundform des seienden, aus welcher sich alles Werden entwikkelt und in sie zurükkehrt. Ausdünstungen erzeugen durch Verdünnung und Verdichtung. Nach einigen zuerst durch Zusammentreten des dichtesten die Erde. (Nur wenig Zweifel, als sei sein Princip die Luft gewesen. Diese können gegen die ausdrükklichsten Zeugnisse nicht aufkommen und finden ihre Erklärung in seinen Meinungen von der Seele). Nach anderen, worunter auch eigne Fragmente zu sein scheinen, und wahrscheinlicher allmählig, so daß die Erde erst aus dem Wasser entsteht und dann wieder rükwärts. ἄνω ὁδός und κάτω nach den Stellen, welche natürlich der Erde und dem Feuer angewiesen werden. Diese beiden Prozesse denkt er sich als zugleich seiend, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ, und dies ist gewiß die ἐναντιοδρομία, wahrscheinlich ein eigner Ausdrukk. Durch diese besteht eigentlich die Welt, und das Bestehen der einzelnen Dinge ist nichts als das theilweise Aufgehobensein des Prozesses, und zwar namentlich der ἄνω ὁδός, denn das Feuer ist doch das höchste lebendige. So wie nun auch theilweise kein völliges Aufgehobensein, so auch kein völliges Bestehen. Daher nahm er die Ruhe gänzlich weg. Das Bestehen aber der Dinge, wie es erscheint im Wechsel von Entstehen und Vergehen, hängt ab von dem λόγος der ἐναντιοδρομία. Da wir nur das scheinbar bestehende wahrnehmen: so nehmen wir nur den Tod wahr, und da das Leben selbst ein Bestehen ist: so ist es ein Tod. Dennoch hängt es ab von dem ursprünglichen Leben, durch Einathmung und Sinne eingezogen, aber als dessen Tod. Daher Leben und Tod, jung und alt immer zusammen, daher das Ver-

hältniß zwischen Göttern und Menschen. Daß der Mensch nun für sich ein ἄλογον sei, kann er wol schwerlich gesagt haben, weil er an und für sich nichts ist für ihn, sondern dies ist nur Folgerung aus dem, daß das περιέχον allein φρενῆρες ist. Allein man sieht doch, daß auch geistig das universelle Leben allein ihm das positive war, das besondere die bloße Negation. Daher auch das besondere Leben, die Seele, sich ableitet aus der ἀναθυμίασις, welche das Feuerwerdenwollen der Erde und des Wassers ist, die trokkene Seele ist die feuerähnlichste. Die gemeinschaftliche Welt des Wachens ist die des größten Zusammenhanges mit dem allgemeinen φρενῆρες, die besondere des Schlafs die des Irrthums, todähnlicher Zustand. Aus dieser Ableitung der Seele erklärt sich der Ausspruch des Aristoteles, daß die Seele ihm ἀρχή wäre, wenn nämlich die ἀναθυμίασις wenigstens der Siz des zeitlichen Lebens ist. Und so auch der Zweifel der Sextus, ob nicht Luft sein Princip gewesen.

Weltzerstörung ist gewiß etwas falsches. Die eignen Fragmente sind dagegen und Aristoteles selbst; ἐκπύρωσις ist gewiß nur allgemeiner Name der ἄνω ὁδός, und die Rede nur von dem Wege, den jeder Theil der Materie periodisch zurükklegt. Nur dies ist gemeint damit, daß alles einmal Feuer gewesen ist oder wird, und daß alles gegen Feuer umgesezt wird.

Das Erkennen ist also natürlich nur in sofern Wahrheit, als es nicht das scheinbare Bestehen der Dinge aussagt, sondern nur den ewigen Fluß, allein Platon's Tadel würde doch, wenn er nicht mehr die späteren schon ausgearteten Schüler, als den Herakleitos selbst im Auge gehabt hätte, einseitig sein. Denn je mehr sich das Erkennen von dem scheinbaren Bestehen losmacht, um desto mehr muß es in dem umgebenden Zusammenhang gegründet sein, und erkennt alsdann auch das Verhältniß des Flusses zum ursprünglichen Leben. Aber freilich die Einsicht von der Ewigkeit der Formen des bestimmten endlichen Seins mußte dem Herakleitos fehlen, weil er die individuelle Seite

durchaus nicht sah *). Allein den Unterschied zwischen Erkennen und Wahrnehmen hat er aufs bestimmteste gesezt, indem er sagte, daß man nur dem gemeinschaftlichen folgen müsse, und daß die erkennenden, welche die γνώμη als ἐξήγησις der Verwaltung des ganzen besäßen, sich zu den übrigen verhielten, wie die wachenden zu den schlafenden. Ja eine dunkle Ahndung seiner Unwissenheit über das individuelle, und daß doch in diesem das trefflichste verborgen sei, liegt in dem Lobpreisen der verborgenen Harmonie, denn offenbar sind im organischen die bloß auf- und absteigenden Prozesse am meisten verstekkt, so daß er sie auch nicht wahrnehmen konnte. Denn es war gewiß das bestimmte Sein, was er vorzüglich als Harmonie erklärte, und eben das deutliche oder undeutliche Heraustreten der Gegensäze war die Herabstimmbarkeit. Von hieraus hätte er freilich darauf kommen können, daß das Tiefergebundensein derselben im organischen eine höhere Potenz wäre.

Sehr isolirt steht sein astronomisches vom täglichen Verlöschen der Sonne, von der Beschaffenheit aller Gestirne als Sammlung der trokknen Dünste in kahnähnlichen Gefäßen. Da er nun auch die Jahreszeiten durch veränderte Harmonie der trokknen und nassen Dünste erklärt: so sieht man offenbar, daß seine Astronomie nur ein Capitel der Meteorologie und die Gestirne Meteore waren, also auch unter eine gemeinschaftliche Formel des universellen Lebens gebracht. Daß sich hieraus die genaue Regelmäßigkeit nicht erklärt, gesteht er poetisch, indem er seine Zuflucht zu den Erinnyen nimmt.

Die von Diogenes angeführte Eintheilung seines Buches ist nicht wahrscheinlich. Aus dem θεολογικόν müßten gewiß in den Kirchenvätern (gesezt auch, sie hätten nicht das Werk, sondern nur Auszüge daraus vor sich gehabt) Fragmente vorkommen, denen man es ansähe. Auch das πολιτικόν nicht, da sein

---

*) Spätere Anm. Schl's. Dies supplirt seine εἱμαρμένη.

Leben ganz unpolitisch war. Das Zeugniß des Diodotos ist gewiß Mißverstand, denn was uns ähnliches übrig ist, darin scheint durchaus das ethische nur paradigmatisch zu sein. Die Briefe offenbar erdichtet, vielleicht aber haben sie Veranlassung zu dem πολιτικόν gegeben. Oder man hat von den Stoikern auf den Herakleitos zurückgeschlossen.

Empedokles von Agrigent. Vielleicht dorischer Geburt, offenbar aber ionischer Sprache. Entweder also redete er ionisch, oder er hatte zur schriftlich poetischen Abfassung kein dorisches Muster. Ganz poetische Sprache. Entweder wußte er nichts von den Versuchen der Ionier in philosophischer Terminologie, oder er konnte sie in der ganzen Form seiner Darstellung nicht gebrauchen. Noch ziemlich viel Fragmente aus seinem großen Gedicht, aber darunter mehrere sich wiederholende Stellen, mehrere wichtige mit solchen Verschiedenheiten angeführt, daß ein ganz andrer Sinn daraus hervorgeht. Aristoteles sehr fleißig im Anführen und Bestreiten des Empedokles, aber so geneigt, ihm Widersprüche aufzubinden, daß auch seine Commentatoren ihn des Unrechts zeihen, wie es auch in Fällen, wo die Stellen noch da sind, deutlich zu sehen. Die Commentatoren hingegen gehen auf neuplatonische Träumereien aus und sind also als schlechte Ausleger auch in Relationen nur mit großer Behutsamkeit zu gebrauchen.

Empedokles zuerst die vier gewöhnlichen Elemente, vorwärts sehend auf das Bestehen aller Dinge aus diesen, sie selbst aber als das ursprüngliche und unveränderlich seiende sezend und alle Veränderung nur als Vereinigung oder Trennung dieser. Daß die vier Elemente schon Pythagoras gesezt, widerstreitet der Aussage des Aristoteles, der die Priorität dem Empedokles zuschreibt. Auch gingen sie weit natürlicher aus der ionischen Schule hervor; Annäherungen dazu bei Anaximenes. Einige wollen behaupten, er habe dem Herakleitos folgend das Feuer als Quelle des Lebens und als das oberste angesehen. Dies gründet sich

wol nur auf Stellen des Aristoteles, wo dieser sagt, daß die Quadruplicität des Empedokles (die er sonst auch als zwiefachen Gegensaz ansieht, nämlich warm und kalt, feucht und trokken) sich auf Einen Gegensaz zurükkführen lasse, indem er alle drei Elemente dem Feuer entgegenseze und sie also nur als zwei Naturen brauche. Wahrscheinlich geht dies bloß auf die Bewegung des Aethers nach oben; es bestätigt sich wenigstens sonst nirgend und ist der eigenen Aussage des Empedokles zuwider, der die Elemente alle eben so sehr für gleich erklärt als für ewig. Eine ursprünglichere Einheit, wovon diese vier nur ausgehende Relativitäten wären, sezte er nicht, wiewol offenbar ist, daß consequent rükkwärts schreitend er auf das *ἄπειρον* des Anaximandros kommen mußte. Daß er dies nicht that, beweiset schon hinlänglich die Richtung seiner Speculation auf die Seite der Totalität. Die Identität kommt nur in mythologischer Form vor, in dieser aber auch unbestritten.

Die bewegenden Kräfte nun, durch welche aus den Elementen die besondern Dinge entstehen, sind Freundschaft und Zwietracht. Aristoteles nennt bisweilen alle sechs gemeinschaftlich *ἀρχάς* und klagt, daß Empedokles die bewegenden zu *συστοίχοις* von jenen mache; mit Unrecht, denn die Verschiedenartigkeit leuchtet überall durch, aber freilich konnte er das Verhältniß der idealen Ausdrükke zu den realen nicht auf philosophische Art deutlich machen. Weder *ἀρχή* noch *στοιχεῖον* ist übrigens ein empedokleisches Wort, beides seiner poetischen Form zuwider. Die vier nennt er öfters *ῥιζώματα*, und an diesem Namen haben die bewegenden Kräfte niemals Theil. Eben so mit Unrecht klagt Aristoteles über Vertauschung der Functionen beider Kräfte.

Das erste, was Empedokles als wirklichen Zustand sezt, ist das Vereinigtsein aller Elemente durch die Freundschaft, jedoch weder so, daß sie ihre eigenthümliche Natur verlieren und *ἄποια* werden, noch auch, daß sie durch einen chemischen Prozeß in ein

fünftes aufgelöset wären, denn er sezt sie ausdrükklich in ihrer Verschiedenheit als ewig und doch zugleich diese Vereinigung. Also ist keine andere Vorstellung übrig, als die einer bis ins unendlich kleine fortgesezten Cohäsion aller, so daß in den kleinsten Theilen keines von den andern losläßt, aber doch alle nur an einander hangen. Dies bestätigt sich auch durch den Ausdrukk, daß die φιλία den Elementen gleich war an Länge und Breite. Das gänzliche Abgesondertsein des νεῖκος, einer Kraft, die nicht handelt, ist aber freilich philosophisch nicht zu construiren, und darum kann man auch jenen Zustand nicht als eine Zeit rein ausfüllend denken, sondern nur als Idee eines Uebergewichtes. Durch das νεῖκος treten nun die Elemente aus einander und häufen sich massenweise. Aus diesem Zustande aber entwikkelt sich eine neue φιλία, nämlich die organische, in deren jedem einzelnen Producte wieder alle Elemente gebunden sind; jedoch wird auch in diesem Zustande, weil die Bestandtheile der Körper immer wechseln, das νεῖκος mitherrschend oder vorherrschend. Die Commentatoren des Aristoteles sezen das erste als σφαῖρος dem zweiten als κόσμος entgegen. Allein in unsern Fragmenten kommt jenes Wort nur einmal und wahrscheinlich adjectivisch vor. Am wenigsten ist daran zu denken, daß σφαῖρος der κόσμος νοερός sei. Aristoteles selbst sagt ausdrükklich, die Welt verhalte sich nach Empedokles jezt unter der Herrschaft des νεῖκος eben so, wie vorher unter der Herrschaft der φιλία, und Empedokles dachte überhaupt gar nicht an eine solche Absonderung der Idee, wofür es wol auch in seinem ganzen Gebiete keinen Ausdrukk gäbe.

Den Zeitraum aber bis zur Vollendung der organischen Welt scheint er in zwei Uebergänge zu theilen, den einen, wo sich einzelne Glieder bildeten in den Elementen, den andern, wo sich Gestalten zusammensezten, welche nicht fortdauernd bestehen konnten. Hier hat man nun vorzüglich den Atheismus des Empedokles gesucht, indem er auf diese Weise alles der τύχη zu-

schriebe. Leztres ist aber gar nicht ein von ihm selbst herrührender Ausdrukk, vielmehr schreibt er, was er selbst im Gegensaze gegen das wesentliche als ein zufälliges darstellt, z. E. die Bewegung der Elemente in ihrer Scheidung, dies selbst dem Gotte zu. Und natürlich muß er hierin, wenn er etwas zufällig nennt, nur das negative suchen, nämlich das Nichterkennen des nothwendigen Gesezes. So will er auch hier nur das allmählige Entstehen der organischen Welt beschreiben als ein Werden des Lebens, und weniger wunderlich würde uns dies erscheinen, wenn er statt von einzelnen Gliedern eher von einzelnen Functionen gesprochen hätte. Der erste Uebergang, wo sich kein Leben wirklich bildet, ist eine mehr wissenschaftliche Ansicht des elementarischen in den organischen Regungen, wogegen der zweite mehr mythisch ist auf die Sagen von den Ungeheuern der Vorzeit sich gründend, vielleicht auch veranlaßt durch Beobachtung von den Spuren einer frühern aber untergegangenen organischen Welt. Hiemit hängt auch gewiß zusammen die ihm nicht abzuleugnende Vorstellung, daß das Uebergewicht des organischen und des anorganischen periodenweise wechselt. Auch ist ihm dieser Gegensaz keineswegs bloß ein zeitlicher, sondern er hat den coexistirenden vorzüglich im Auge. Daß er hier ein Uebergewicht des *νεῖκος* sezt, da neben dem Organismus nicht nur die Elemente massenweise gehäuft erscheinen, sondern auch das organische selbst wieder seine Theile in das nichtorganische absezt, ist leicht begreiflich; und so mag wol ein späteres Zeugniß gegründet sein, daß nur der kleinste Theil *κόσμος* wäre. Daß er demohnerachtet einen zeitlichen Gegensaz sezt, gehört theils der poetischen Form an, theils liegt noch sehr offenbar dieses schöne darin, daß er auch die anorganische Spannung der Elemente gegen einander sich nur denken kann in Verbindung mit der organischen, wo aber die lezte ganz fehlt, da auch die Elemente in einem gewissen Zustande der Auflösung.

Indem ihm nun das organische eine Verbindung aller Ele-

mente war: so ergab sich hier von selbst ein Gegensaz des wechselnden, unter der Herrschaft des νεῖκος stehenden, des Leibes und dessen, worin unmittelbar jene φιλία angeschaut wird', der Seele. Die Seele war ihm das Blut. Dies ist natürlich die erste Vorstellung, weil man den Zusammenhang zwischen Gehirn und Leben nicht so leicht wahrnehmen kann, auch sich im Leben selbst das Blut weit fühlbarer beim θυμός regt als das Hirn beim Denken. Die erkennende Kraft der Seele erklärte er nun auch aus dem Zusammensein aller Elemente in ihr, also als ein Abspiegeln des gleichen äußern in dem innern, und fand sie deswegen auch überall, wo eine solche Vereinigung ist, also in Pflanzen und Thieren, nur graduell unterschieden. Auch in dieser Hinsicht aber mußte er den materiellen auch die activen Principien zugesellen, sagend, daß wir auch nur durch die Liebe in uns, durch das verbindende Lebensprincip das Leben außer uns erkennen, und durch die Zwietracht in uns die Zwietracht außer uns. So daß ihm das Erkennen durchaus die ins Bewußtsein ausschlagende Identität des Menschen und der Dinge war, und das Abspiegeln des äußern zerstreuten in dem vereinigten innern, also der Mensch ganz eigentlich als Mikrokosmos. Den Geschlechtsunterschied erkannte er in allem organischen als ein verschiedenes differenziiren des Verhältnisses von warmem und kaltem. Das warme ist im Blut, also das eigentlich animalische, das kalte in der Luft, also das vegetabilische. Aber auch in den Gewächsen selbst ein Analogon von Geschlechtern.

Was aber von Wanderung der Seele ihm untergelegt wird, ist gewiß nichtig. Auch sagen die älteren von ihm, nicht μετεμψύχωσις, sondern μετενσωμάτωσις', allein richtig. Denn fest hinsehend auf die materiellen Einheiten merkte er, wie leicht sie theils durch den Uebergang ins anorganische, theils unmittelbar von anderem organischen aufgenommen einen ganzen Cyklus bildeten. Die Seelen aber konnte er nicht in verschiedenen Leibern für dieselbigen halten, denn durch das Blut dem Leibe ge-

nau entsprechend ist jede eine eigenthümliche Verbindung der Elemente. Nur die ihn zum Pythagoreer machen wollten, konnten dies mißverstehen. Allein den lezten Weg, unmittelbar aus Einem organischen ins andre überzugehen, scheint er für die Quelle alles Uebels in der organischen Welt angesehen zu haben, namentlich das Verzehren der Thiere unter einander. Dies führt Auf die Organisation seines Werkes. Citationen gehen bis ins dritte Buch, und nach dieser Eintheilung rundet sich alles so gut, daß man auch nichts weiter zu vermuthen braucht. Das erste Buch citirt Aristoteles auch als *κοσμοποιΐα*, und so hieß es vermuthlich. Es begriff die allgemeine Erzählung von den Weltperioden und der Entstehung des Organismus. Hierin gewiß auch sein nicht sonderliches meteorologisches und astronomisches. Tag und Nacht als Wirkung zweier aus Uebergewicht von Feuer und Luft bestehenden, um die Erde sich wälzenden Kreise, deren wie des ganzen Himmels Umwälzung Ursach von der Ruhe der Erde war. Die Sonne nicht selbst leuchtend, weil er sie nämlich nicht für organisch hielt, und ohne Organisation das Feuer sich nicht gestalten konnte, sondern ihr Licht Abglanz des allgemeinen Feuers; Zweiheit der Sonnen haben erst die pythagorisirenden Ausleger erdacht. Das zweite Buch enthielt eine genauere Beschreibung des Lebensprozesses. Hier auch seine Untersuchungen über die Sinne, wo die Wahrnehmung gemeinschaftliches Product der Gegenstände und der Sinne war, so daß leztere nicht bloß passiv sind; nur freilich war die Gemeinschaftlichkeit etwas mechanisch ausgedrükkt durch Eindringen der Sinneskraft in die Nerven oder durch ihr Zusammentreffen mit den Ausflüssen. Zum dritten Buch gehörten wahrscheinlich auch die *καθαρμοί*, so daß dies der zweite Name desselben war. Es mag vornämlich gehandelt haben von den Störungen der Organisation nach obiger Ansicht, und schloß auch die berühmten medicinischen Einsichten des Empedokles in sich.

Sein Leben voll Fabeln. Der Tod im Aetna merkwürdig

widerlegt durch seine Garnichterwähnung des Aetna. Wahrscheinlich ist nach aller Analogie seine Zurükkziehung von allen Geschäften. Gorgias hat wol nur vielleicht im Uebermuth der älteren dorischen Cultur gegen die jüngere atheniſche den Athenern weißgemacht, er habe den Empedokles zaubern gesehen.

Anaxagoras von Klazomenä. Etwas älter als Empedokles, aber später geschrieben. Am besten zu verstehen durch Vergleichung mit Empedokles vermöge Gleichheit und Gegensazes beider. Auch Anaxagoras erzeugt nicht durch Verdünnung und Verdichtung, sondern durch Ausscheidung, fällt also nicht in die universelle Seite des Thales und Herakleitos, sondern in die individuelle des Anaximandros und Empedokles. Was jenem die Elemente waren, das sind diesem die Homöomerien, was jenem die Freundschaft und Feindschaft, das diesem der *νοῦς*. Allein *ὁμοιομερῆ* und *ὁμοιομέρεια* sind keineswegs Ausdrükke des Anaxagoras, sondern des Aristoteles. Jener bleibt bei den schlichten Ausdrükken *πάντα ὁμοῦ*, *ἄπειρα*, *ἄδηλα ὑπὸ σμικρότητος*, mit denen sich eine solche Terminologie keineswegs verträgt. Aristoteles aber braucht den Gegensaz *ὁμοιομερῆ* und *ἀνομοιομερῆ* (de part. anim.), um zu zeigen die verschiedenen Resultate des Theilens *κατ' εἴδη* und *κατὰ μόρια* im organischen. Also Haut aus Haut, Fleisch aus Fleisch, Knochen aus Knochen, aber nicht, wie man ihm angedichtet hat, Augen aus Augen. Er führt aber auch Beispiele aus der todten Materie an, Gold, Steine u. s. w., so daß auch diese schon als durch den *νοῦς* formirtes erscheinen. Alle bestimmten Formen des materiellen Seins also sind ihm Grundformen, ursprünglich und ewig, dagegen die empedokleischen Elemente, wiewol sie Simplicius auch einmal, aber nur aus gedankenloser Gewohnheit als *ὁμοιομερῆ* anführt, ihm das zusammengesezte waren aus den Homöomerien, eben weil diese sich aus ihnen scheiden und nähren.

Man kann sagen, Empedokles ist bei Betrachtung des or-

ganischen davon ausgegangen, daß er es für die Elemente als einen Durchgangspunkt angesehen hat. Weil sie vorher waren und nachher sind: so müssen sie auch in ihm sein. Anaxagoras hingegen macht einen Versuch der Theilung des organischen, und hat dabei die Vorstellung von Verwandlung der Materie ganz beseitiget, so daß er erst den vollständigsten Gegensaz zum Herakleitos bildet und ihm nicht einmal das das reale ist, was jenem die fixirte Erscheinung seiner Potenzen war, sondern nur das, was jenem absoluter Schein war und Resultat der *ἐναντιοδρομία*, nämlich die Formen des besondern Seins, und dagegen die verwandelnde Activität, die jenem Alles war, ihm nichts ist. Anaxagoras und Empedokles aber konnten einander mit gleichem Rechte widerlegen, keiner konnte das Zusammensein des organischen mit dem anorganischen und des besondern mit dem allgemeinen recht auffassen, weil ihnen die Idee des chemischen Prozesses ganz fehlte, durch den doch das Zusammensein beider gewissermaßen vermittelt wird. Das Zusammensein und Geschiedensein aller Dinge ist dem Anaxagoras auch nicht bloß ein zeitlicher Gegensaz. Denn noch jezt, wo Elemente sind, sind alle Dinge zusammen. Wenn er ihn aber auch als einen zeitlichen sezt: so ist dies theils mythisch, um den Gegensaz recht herauszuheben, theils ein positiver Ausdrukk des negativen, daß nämlich ohne *νοῦς* keine Welt ist, sondern nur ein Chaos sein kann. Denn wenn er auch einen *χρόνος* sezt, ist er doch *ἄπειρος* und mythisirt also. Allein Empedokles dichtet doch seinen ursprünglichen Zustand nur so, daß doch Eine Seite seines activen Princips der Materie ursprünglich einwohnt und also Ein Factor des Lebens und zwar der positive in ihr ist. Anaxagoras hingegen, der den Gegensaz von *φιλία* und *νεῖκος* in seinem *νοῦς* verbindet, hat einen ursprünglichen Zustand, in welchem der Materie kein Factor des Lebens einwohnt. Denn je schärfer er den Begriff der Verwandlung verbannte, um desto mehr mußte ihm das reale für sich als das todte erscheinen, und er

auf einen ursprünglichen Dualismus geführt werden, zu dem er keinen höhern Vereinigungspunkt kannte. Hierdurch unterscheidet er sich nun nicht zu seinem Vortheil von Anaximandros, mit dem ihn sonst Theophrastos mit Recht parallelisirt. In dessen ἄπειρον waren auch ebensowol die fließenden Gegensäze als die bestimmten Formen, aber nur der Möglichkeit nach, gegeben. Dies grenzte vielleicht dem Anaxagoras zu sehr an Verwandlung und Entstehen aus Nichts und er wollte bestimmter die reine Fülle, das Vorhandensein aller Dinge ausdrükken. Denn in seinem μίγμα sind gewiß die Formen nicht nur der Möglichkeit nach, wie einmal Aristoteles ihn auslegen will, sondern der Wirklichkeit nach. (Dagegen auch in der Wirklichkeit Anaxagoras die reinen Formen nirgend aufzeigen wollte, sondern in jedem jezt in der Welt empirisch vorhandenen ist ein Theil von allem, sonst könnte es nicht in dem lebendigen Zusammenhange mit allem sein, wiewol Aristoteles ihn aus dieser Voraussezung kritisirt.)

Was ist nun die andere Seite seines Dualismus, sein νοῦς? Einige materialistisch. Andre Stifter des Theismus. Erstre gestüzt auf λεπτότατον und χρῆμα. Allein man muß Anaxagoras nicht nach einer schärfern Terminologie richten, als er hatte, und er thut, was er kann, um zu unterscheiden durch ἀμιγές, καθαρόν. Der νοῦς kann nicht sein ohne Scheidung und Bildung, die Materie kann es sein. Leztere auf αὐτοκρατές, γνώμην ἴσχει und ἰσχύει μέγιστον. Allein persönlicher Theismus ist hier auch nicht. Nicht einmal Scheidung des höchsten νοῦς vom untergeordneten, auch die Pflanze γνώμη. Und νοῦς πᾶς ὅμοιος. Auch nicht gesondert, sondern alles durchdringend. Also eben so gut Pantheist als Monotheist. Das Erkennen natürlich auch im Gegensaz mit Empedokles. Bei ihm Resultat die Vereinigung der Elemente, aber nichts secundäres, weil eben diese Vereinigung ewig und ursprünglich ist. Bei Anaxagoras die Scheidung des elementarischen die Wirkung des νοῦς, also

auch nicht gleiches erkennt gleiches, sondern absolut ungleiches. Jenes kommt freilich beim Empedokles etwas roh heraus. Dagegen wird auch der νοῦς etwas herabgezogen, weil er die Bewegung hervorbringt, welche doch ein reales Product des realen ist. Wie Anaxagoras Bewegung und Erkennen vereinigt, darüber macht ihm Aristoteles mit Recht den Vorwurf der Undeutlichkeit. Offenbar zwei verschiedene Potenzen desselben. Die Art, wie Plut. de plac. philos. V, 20 sie unterscheidet, ist zwar deutlich, aber nicht anaxagorisch. Denn dem Anaxagoras kann das Erkennen unmöglich ein Leiden sein, da erst die Einwirkung des νοῦς die Materie erkennbar macht und mit der Bewegung doch schon das Erkennen verbunden zu sein scheint. Consequent verfolgen kann man den Anaxagoras nur zu dem Gedanken hin, daß die Formen der Dinge, wie sie in der Materie auf reale, so im Geist auf ideale Weise ursprünglich sind. Dies ist allerdings das Fundament der platonischen Ideenlehre. Eben so ist es auf der andern Seite der verständiger aufgefaßte Gedanke einer prästabilirten Harmonie zwischen der Handlungsweise des νοῦς und den Bestimmungen der Materie, wobei auch die Materie, ihrem eigentlichen Sein nach, in welchem ja keine Veränderung stattfindet, vom νοῦς unabhängig ist. Anaxagoras selbst aber sagt vom νοῦς, daß er über alles herrscht, was Seele hat, auch die kleinste. Also ein Unterschied großer und kleiner Seelen, wie er denn auch die Pflanzen, denen er Begierde zuschreibt, ζῶα nennt. Daher umfaßt der νοῦς alles, auch das instinctartige bis zum Bildungstrieb hinab. Es wird aber nicht gesagt, daß er noch über anderes herrsche. Also hat alles gebildete auch seine Seele irgendwo und, ist wenigstens ein Organ des ganzen. Nothwendig daher in seiner Theorie, wenn auch nicht ausgesprochen, die Vorstellung einer Weltseele wenigstens für jeden Weltkörper. Die Identität beider Functionen des νοῦς liegt näher der hellenischen Denkart, welcher überhaupt inneres und äußeres immer dasselbe ist, jeder Wille eine Bewegung

und jede Bewegung ein Wille. Die höhere Function konnte ihm aber gewiß nicht wesentliche Quelle der Irrthümer sein; damit hätte, unter Voraussezung der Identität beider Functionen, die prästabilirte Harmonie nicht bestehen können. Doch sieht nicht nur Sextus den Anaxagoras als eine Art von Skeptiker an, sondern auch Aristoteles scheint ihm ähnliche Vorwürfe zu machen, theils im Gegensaz mit Herakleitos, als sei ihm Alles falsch; allein aus dem Saz von der Mischung des entgegengesezten, worauf er sich doch beruft, folgt dies nicht, weil sonst jedermann Skeptiker sein müßte; theils wieder ganz auf herakleitische Weise. Allein auch dieses Apophthegma (Arist. met. III, 5.) bezieht sich offenbar nur auf das Benennen des wahrnehmbaren a potiori, wo es oft willkührlich sein kann, was man zum potius erklärt und welches doch auf keinen Fall eine Erkenntniß enthält, die immer nur da ist, wo man in jedem alles und den λόγος des einzelnen erkennt. Die Polemik gegen die Wahrnehmung hatte aber Anaxagoras besonders nöthig wegen der Homöomerien, und auch nöthig sie möglichst empirisch anschaulich zu machen. Dazu der Versuch, auf welchen Sextus adv. math. VII, 90. sich beruft.

In dem ganzen Dualismus aber bleiben immer zwei Punkte dunkel. 1. Wie der νοῦς kann ein hinzukommendes sein. Dies liegt an der Grenze des mythischen; man begnügt sich damit, daß kein vollständiges Sein vorher soll beschrieben werden und die Scheidung nicht als wirklich gedacht wird, sondern diese Darstellung nur die Stelle der Abstraction vertritt. 2. Wo von den beiden Functionen des νοῦς die höhere heraustritt und wo sie sich ganz verbirgt. Dies liegt an der Grenze des empirischen und wird also leicht angesehen als eine Aufgabe, welche durch Beobachtung soll gelöset werden. Das kann sie aber nicht. Die Eintracht der Empirie und der Wissenschaft ist nur da möglich, wo auch die Wissenschaft in sich vollendet ist.

Wie nun durch das Zusammensein des νοῦς und der Ma=

terie der Prozeß der Weltbildung entstanden ist und fortdauert, beschreibt Anaxagoras durch die Bewegung vermöge Gewalt und Schnelligkeit. Hier zuerst die fließenden Gegensäze, Aether und Erde. Dies die erste Periode, wodurch schon der Weltkörper entstand. Die zweite die organische Bildung. Wieder im Gegensaz mit Empedokles nicht als Gegensaz beide vorgestellt, sondern als Fortschritt. —

Durch diese ganze Vorstellungsart macht Anaxagoras wieder gut, was er leicht verderben konnte. Von dem Todtsein der Materie an sich konnte leicht die bloß mechanische Behandlung ausgehen. Anaxagoras aber wurde geschüzt durch gesunde Anschauung und erkannte keine als lebendige, belebende und bildende Bewegung. Auch schön, daß die kosmische Bewegung und die Entwikkelung des Weltkörpers selbst Eins und dasselbe ist. Fast in eben dem Sinne schrieb er den Pflanzen mit der Seele zugleich auch Athemholen zu. Durch die ursprüngliche Bewegung entstanden auch, freilich aus der Erde, die als Mittelpunkt gedacht wird, die Gestirne. Sind alle Körper Monde der Erde: so ist die Vorstellung von losgerissenen Steinen sehr richtig, und wahrscheinlich hat Anaxagoras alle so gedacht und nur hieraus möchte die schwere Stelle Simpl. phys. fol. 8 a. zu erklären sein. Auf jeden Fall sieht man das Zusammensein von Licht und Schwere. Dasselbe erkennt er auch in den Pflanzen. Dagegen in der Theorie der Zeugung zeigt sich der Fehler, daß Ein Glied des Dualismus ihm passiv ist, so das Weib der bloße Ort, vielleicht aber ebenso auch die Form, wie sich diese in der Materie findet.

Die Construction seines Buches wahrscheinlich von der einfachsten Darstellung des Gegensazes zur Beschreibung der Materie und des νοῦς, jedes für sich, und dann ihres Zusammenseins und Wirkens fortschreitend. Des eigentlichen physiologischen war wenig übrig; wahrscheinlich nach der κοσμοποιΐα.

Schwerlich hat sich Anaxagoras den Inbegriff der Homöo-

merien als ein ganzes gedacht. Glükklicher Instinct, weil die Beobachtung noch nicht weit genug vorgerükkt war. — Auch hat er wol schwerlich erklärt, woher die Verschiedenheit in den elementarischen Mischungen.

Nochmalige Zusammenstellung der bisherigen Fortschritte. Abstekkung des gesammten philosophischen Gebietes. Determinirte Einseitigkeit. Neigung zu immer weiterer Spaltung in Gegensäze.

Pythagoreische Philosophie.

Die schwierigste unter allen vorsokratischen. Die Momente treten so gegen einander, daß man fast nur der Conjectur und kritischen Combination überlassen bleibt bei einem Reichthum von Zeugnissen. Noch viele Bearbeitungen werden nöthig sein, und das einzelne vorzutragende ist alles nur provisorisch, wiewol die Hauptansicht des ganzen ihre Haltung hat in den allgemeinen Verhältnissen. Gänzlicher Widerspruch der alten und neuern Zeugen. Zu unterscheiden dabei Pythagoras selbst, pythagoreische Philosophie, Zusammenhang der leztern mit dem erstern.

Vom Pythagoras selbst sagen die alten, Platon und Aristoteles, nur wenig; gar nicht in einem andern Styl als andere Philosophen. Die spätern, Jamblichos, Porphyrios, sind reich an Berichten, wunderbaren, unglaublichen. Diese wären aus der Wundersucht des Zeitalters zu erklären, welche auf dem Gebiet der Philosophie sich ausbreiten wollte. Andere Personen waren schon zu historisch und überdem die Strenge des pythagoreischen Lebens lokkend für diese Denkungsart. Allein theils muß doch im pythagoreischen Leben und in den alten Sagen schon eine Veranlassung gelegen haben, theils ist auch nicht alles wunderbare Product eines so späten Zeitalters, sondern schon in Aristoxenos und Dikaiarchos Spuren des wunderbaren.

Pythagoreische Philosophie erscheint bei den alten sehr fragmentarisch. Weniger ganzes aus Aristoteles für diese zusam-

men zu sezen, als für alle andern. Auch Platon beruft sich nur selten auf Pythagoreer. Ja Aristoteles spricht ihnen manche Gebiete so gut als ganz ab. Bei den späteren vollständiges System aller philosophischen Disciplinen, als habe es der Secte von Anfang an zugehört. Dieses System ist aber platonisch und aristotelisch, und die Berichte klagen, beide hätten entwendet und sich angeeignet. Mit den Berichten stimmen die Fragmente überein, die alte Namen führen und im ganzen auch alten Styl darstellen. Ehedem glaubte man beiden, jezt verdammt man Zeugnisse und Fragmente. Allein da offenbar Pythagoras in Platon übergegangen ist, wie Herakleitos in die Stoiker: so kann man nicht alle über eins modeln und es wird schwer zu bestimmen, wo Platon erfunden oder wo er anbildend einverleibt. Auch Aristoteles beständiges Zusammenstellen des Platon mit den Pythagoreern zeigt, daß er die Identität von beiden dunkel fühlt. Man hat zwei feste Punkte. Lehren, welche Aristoteles als platonisch ausdrükklich bezeichnet, könnten nicht älter, als platonisch sein, sowol in Fragmenten als Zeugnissen, denn geschenkt hätte er dem Platon nichts. Nur freilich konnte Aristoteles auch oft die Einerleiheit erkannt haben und dann zu gewissenhaft sein, um bestimmt zu sagen, was er nicht beweisen konnte. Man muß also verbinden die positiven Zeugnisse für Platon mit den negativen gegen die Pythagoreer. Dann der Sprachgebrauch. Wenn ihn ein Fragment rein dorisch hält und durchführt, hat es viel für sich, um als richtig zu gelten. Bei Zeugnissen, wo der Berichterstatter gewöhnlich seine Sprache redet, ist es schwieriger, und man muß nur sehen, in wiefern die Ideen etwa nothwendig in einem offenbar von Platon eingeleiteten und erfundenen Sprachgebrauch beruhen. Hier kann also, bis sich bestimmte Kennzeichen ergeben, offenbar nur das kritische Gefühl entscheiden.

Zusammenhang des Pythagoras mit der Philosophie. Aristoteles und Platon erwähnen seiner wenig in Bezug

auf Philosophie. Platon vorzüglich die pythagoreische Lebensweise. Aristoteles nennt ihn fast nur in verdächtigen Werken und scheint auch oft den Namen Pythagoreer nicht für bestimmt oder wesentlich genug zu halten. Die spätern lassen die ganze Philosophie schon durch ihn fertig machen, so daß gar keine Fortschreitung, sondern nur Untergang nach ihm stattfindet. Dies ist absolut antihistorisch und ohne Analogie. Allein den Pythagoras bloß zum Politiker zu machen, ist doch auch sehr mißlich. Die Geschichte des Bundes deutet auf Wachsthum und Verfall, und es wäre zu tragisch und wunderbar, den Stifter noch den Verfall erleben zu lassen. Mit der Fortschreitung des Bundes muß aber auch die der Wissenschaft in Verbindung stehen. Wieviel aber ihm selbst und wieviel seinen Nachfolgern zuzuschreiben, kann man nur muthmaßen. Leitend ist dabei das Verhältniß der Mythologie und Philosophie in ihrem Zusammenhange. Es scheint freilich hier vieles später verkehrt worden zu sein, allein die neuere Mythologie sondert man leicht ab. Je mythologischer also, je älter; je wissenschaftlicher, desto jünger.

Auf diese Weise also wollen wir der schon (in der Einleitung) mitgetheilten Ansicht nachgehen. Allein diese muß selbst erst im allgemeinen gerechtfertigt werden. Keinesweges sollen sie ausschließend ethisch gewesen sein, da der ganze Gang des Zeitalters nach der Physik geht und kaum die Physiker ganz und gar von Ethik entblößt sind. Bei schwierigen Untersuchungen muß man sich erst an gewisse Momente halten. Alle Zeugnisse stimmen überein in ihrer Ausübung der Mathematik und Musik, in der Gymnastik, ihrer Lebensordnung, in der Diätetik als vorzüglicher Heilkunst. Alles dies ist ethisch. Platon stellt Arithmetik und Metrik an die Spize aller Künste. Auch ist der erste Charakter aller Arbeit des Menschen in der Welt, den Dingen Maaß zu geben, und Mathematik auch allgemeine Technik. Die Ethik muß aber damit anfangen, sich ihre Technik zu bilden, weil ihre Beschauung, wenn sie nicht hervorbringend ist, ganz leer wird.

Durch die Musik bemächtigt sich der Mensch des universellsten, der Luft, und bildet sie lebendig. Daß die Pythagoreer die Töne so angesehen, sieht man aus dem sehr das Ansehn des alten tragenden, daß der Ton des Metalls die Stimme eines eingeschlossenen Dämons wäre. Ebenso ist der Leib das erste zu bildende, und dessen kunstmäßige Bildung ist Gymnastik. Ihr ganzes Leben war ein Kranz von gymnastischen Uebungen für Seele und Leib; des Gedächtnisses; Besänftigung der Leidenschaften durch Musik. Auch das Heilen des Leibes durch die bloße Lebensweise ist gewiß die ethische Seite der Medicin. Hiezu das Zeugniß des Aristoteles, wenigstens was die Sache betrifft, daß sie zuerst über die Tugend philosophirt hätten. Dann auch das beiläufige, daß sie die ἀρχή nicht für das vortrefflichste gehalten, sondern das daraus entstehende. Physisch, wie ihn Aristoteles nimmt, ist dieser Ausspruch nicht zu verstehen, weil man die Identität der Dinge nur in den Principien hat *); ethisch aber ist er gewiß, weil die Gesinnung nur ist in ihren Werken und mit ihnen zugleich. So daß dieser Saz an der Spize aller pythagoreischen Lebensregeln kann gestanden haben. Hiezu noch das negative, daß sie über die Elemente nichts eignes gesagt hätten. So können sie auch nicht eigenthümlich zusammenhangend über Physik speculirt haben, weil alles darauf ankam, das Verhältniß der wahrnehmbaren Dinge zu den Elementen zu erforschen.

Hat man sie so in der Ethik gesehen: so versteht man auch den pythagoreischen Bund. Die Naturforschung muß in ihrer Kindheit immer isolirend sein. Daher bei den Joniern nur Anregung, aber nicht die geringste Idee einer Schule; um desto mehr einsam, je kleiner noch der Vorrath von Beobachtungen und je weniger der Streit über die Subjectivität der

---

*) Spätere Anm. Schls. Allerdings ist er auch physisch, wie aus den beiden philolaischen ἀρχαῖς hervorgeht.

Sinne ausgeglichen ist. Das ethische muß aber seiner Natur nach gleich gesellig sein, weil für die Forderung der Vernunft jeder einzelne zu klein ist. In der Gymnastik und Politik ist von der einen Seite der ganze Umfang abgestekkt, von der andern war gewiß auch gemeinschaftliches Speculiren und Erfinden.

Da von Philosophiren und Gesellschaft gleich wenig sicher ist: so muß man eins durch das andre ergänzen. Nur auf diesem Wege kann man Culmination und Abnehmen finden. In den frühern Nachrichten über die Wissenschaft sind Pythagoras und Pythagoreer vermischt. In den spätern ist alles dem erstern zugeschrieben und nach ihm gleich Verfall. Hier führt uns das Bedürfniß, etwas der Analogie der übrigen Geschichte gemäßes zu finden, auf den Bund. In diesem ist der vollendete politische Einfluß ein Culminationspunkt, und, daß er nach der Niederlage sich nicht wieder herstellt, ein Zeichen des Verfalls. Denn wäre die Gesellschaft noch gesund gewesen: so müßte der Kampf beständig gewesen sein. Auch durch die Eintheilung in Mathematiker und Akusmatiker zeigt sich schon Verfall. Die lezte dem Hippasos zugeschrieben ist wol später. Populäre Wirkung muß freilich der Ethiker selbst suchen; aber diese auf eine Societät zu beschränken, da sie allgemein sein muß, ist Verderb. Nach der Trennung behielten nun die Pythagoreer, was sie hatten, als Sazung, und so konnte es sich nur halten durch Superstition. (Auf der wissenschaftlichen Seite tritt gewiß nach dem Verfall die bloße Mathematik ein, mit Verlust des wissenschaftlichen Charakters.) Dies sind die Pythagoreer, über die sich die attischen Komiker lustig machen. Solche Mathematik und populäre Moral findet sich in den galischen Fragmenten, die zwar wol unächt sind, aber die Titel doch ächt. Genauer nun kann man historisch nichts thun, als nur im allgemeinen den Uebergang aus Mythologie in Wissenschaft verfolgen. Auch ist es eigenthümlich, daß einzelne Namen erst zur Zeit des Verfalles heraustreten, (Archytas, Philolaos), in der ersten Zeit gar nicht,

selbst Alkmaion und Hippasos sind unsicher. Daher können wir uns auch an diese nicht halten, sondern nach den Disciplinen gehen, was auch die kritische Sichtung am besten fördern wird.

Ueber diesen aber schwebt die Zahlenlehre oder ist vielmehr in ihnen eben das eigenthümlich pythagoreische. Was Plutarchos von den pythagoreischen Sprüchen sagt, daß sie sich den Hieroglyphen nähern, gilt gewiß auch von den Anwendungen der Zahlen. Einiges wahrscheinlich alte von Ehe und Athene hat ganz denselben Charakter. War der Schematismus einmal angefangen: so mußte er ungeheuer weit gehen wegen der geheimnißvollen Gewalt der Zahlen und wegen der Fülle von Verhältnissen, welche sich aufthun. Daher die einzelnen Anwendungen zum Theil sehr einfach, zum Theil gekünstelt, wie ἀντίφραξις*). So daß man weder alles für gleichzeitig halten kann, noch alles aus einerlei Verfahren erklären. Man muß, ohne sich um die Einzelheiten zu bekümmern, nur auf die Haupttendenz sehen. Aristoteles Auslegung, Mathematik wäre ihr ursprüngliches Studium gewesen, sie hätten darin mehr Aehnlichkeit mit den Dingen gefunden als in den Elementen und sie daher für Princip gehalten. Dies klingt so zufällig, daß es nicht zu verstehen ist. Dann sie hätten alle Dinge aus Zahlen und zwar den mathematischen (im Gegensaz der platonischen Ideen) bestehen lassen, aber diese Zahlen wären nicht monadisch gewesen, sondern hätten eine Größe gehabt. Will man nun deshalb die Zahlen als etwas qualitatives ansehen: so sieht man theils nicht, wie er anderwärts sagen kann, die Zahlen und die Verhältnisse der Zahlen wären Principien gewesen, theils nicht, wie sie in dieser Bedeutung mehr mathematische Zahlen sein konnten als die platonischen Ideen. Die Erklärung ist daher für sich unverständlich. Nach der spätern Auslegung des Moderatus waren die Zahlen gar nicht Bestandtheile, sondern nur schematische Zeichen und zwar für die allgemeinsten Verhält-

---

*) Plut. de Is. et Os. 42.

nisse, Einheit für das gleichartige, Zweiheit für das einen Gegensaz in sich tragende, Dreiheit für das vollendete. Allein weiter möchte man nun auch mit dieser Erklärung nicht kommen und also die Sache gar nicht erschöpfen. Die Deduction des Sextus ist zu dialektisch und geht durch einen offenbar nicht vorplatonischen Punkt, nämlich die Zusammensezung der Elemente aus Figuren. — Aristoteles und noch mehr Simplicius sagen, die Zahlen seien nicht nur der physischen, sondern aller Dinge Principien; da sie nun zum physischen am wenigsten passen und hier am meisten gekünstelt wird: so mögen wol die andern, nämlich ethischen, das ursprüngliche gewesen sein. Das allgemeinste ist der Gegensaz zwischen gerade und ungerade, beides auch als Princip der Zahlen (hier also offenbar Formen) und der Einheit selbst (aber nicht so daß sie gerade und ungerade Zahl zugleich wäre). Die geraden Zahlen sind Producte aus der Idee der Zweiheit (unbestimmte Zwei) in die natürliche Zahlenreihe. Die Zweiheit ist das unbestimmte, den Gegensaz in sich tragende. Die natürliche Zahlenreihe das an sich selbst sich fortbewegende bestimmende Princip. Die ungeraden Zahlen sind jene Producte der Zwei durch die Addition noch besonders mit der Eins verbunden. Diese Verbindung hielten sie für vollkommen, weil sie nicht zu theilen ist, jene für unvollkommen, weil sie das Princip unendlicher Theilung enthält. Wenn Simplicius sagt, die Eins wäre einmal Princip aller Dinge, und dann wieder mit der ihr entgegengesezten Zwei zusammen Princip in einer andern Hinsicht: so ist jenes vielleicht die volle Eins, die Einheit der Welt, die göttliche, nämlich die vortrefflichste Einheit des entstandenen und gebildeten. Mit der Zwei zusammen aber Princip des einzelnen. Alles ethische Handeln hat die Form, ein unbestimmtes zu bestimmen; alle Tugenden und alle ethischen Verhältnisse wahrscheinlich durch einzelne Zahlen ausgedrükkt. Wie weit das Princip der größern Vollkommenheit der ungeraden Zahlen hiebei durchgeführt worden, ist unsicher. Gewiß aber

ist nicht alles durch Addition gezwungen worden, wie unter andern schon der Werth der quadratischen Zahl ausweiset, und die offenbare Verbindung der Zahlenlehre mit der Theorie der Harmonie. Zum Schematismus ist aber ursprünglich gewiß nur die erste Dekade gebraucht worden, wie Aristoteles selbst zu verstehen giebt. Der ganze Charakter des pythagoreischen Lebens war Besonnenheit, und nur das friedliche Princip konnte sich einen solchen Schematismus wählen, und nur in diesem Sinne konnte er auch auf das physische gehen, da sie die Welt ebenfalls unter der ethischen Idee als das gebildete ansahen.

Die Anwendung der Zahlen ist also eine zwiefache. Einmal die der allgemeinen Verhältnisse, hauptsächlich auf den Gegensaz von gerade und ungerade gebaut. Diese die wichtigste, weil sie auf einer allgemeinen Anschauung beruht, und gewiß auch die älteste wegen des einfachen Princips. Dann die, welche sich auf die besondern Verhältnisse und Eigenschaften einzelner Zahlen gründet. Diese nur Nebensache und schwer zusammen zu bringen, weil die Anordnung leicht complicirt wird. Auch gewiß, was über den einfachen Cyklus der Dekas hinausgeht, später. Ebenso nun auch im Gebiete der Physik. Hauptsache und gewiß ältestes Gott als bestimmendes Princip Monas, Materie als bestimmbares ἀόριστος δυάς *), die Dinge in der Welt als Product beider eine fortlaufende Reihe von Zahlen. Zugleich aber auch ein κόσμος, eine Totalität des geordneten gebildeten bestimmten, in wiefern die Zahlenreihe theils repräsentirt wird durch den dekadischen Cyklüs theils aufgenommen unter das Gesez der Harmonien. (Jener Dualismus ist aber der Sache nach nicht ursprünglich, sondern er hängt ab von der Trennung der Gottheit im höchsten Sinn als ursprünglicher Einheit ohne Ge-

*) Spätere Anmerkung Schleiermacher's. Der Ausdrukk selbst ἀόριστος δυάς ist wol erst platonisch; die Pythagoreer sagten ἕν und ἄπειρον; die Sache ist dieselbe.

gensaz von der Welt als Totalität. Wenn man diese beiden als Eins denkt: so fällt auch die Trennung des bestimmenden Princips vom bestimmbaren weg.) Daher nun die Welt bestehend aus zehn beweglichen Sphären, wozu sie die Antichthon als zehnte erdacht haben sollen, deren Bedeutung schwerlich aufzufinden ist. Diese drehen sich um das Feuer im Mittelpunkt, welches nicht die Sonne ist, weil sonst die zehn Sphären nicht herauskommen, indem das Centralfeuer selbst mit den übrigen nicht summirt werden kann. Die Gottheit in dem höchsten Sinne ist aber dieses Feuer auch nicht, denn es herrscht nur über die Welt gemeinschaftlich mit dem außer ihr befindlichen unendlichen, leeren. Dies ist nichts anders, als der Ausdrukk der Reduction des stätigen auf das getrennte, des universellen auf das individuelle. Es ist außer der Welt, in wiefern diese ein ganzes gestaltetes gebildetes, also bestimmtes und begrenztes ist. Es ist in der Welt, in wiefern das einzelne in ihr ein eben solches ist und also nur durch dieses Princip von dem andern kann getrennt erhalten werden. (Sobald man aber die Welt als durchaus Eins mit der Gottheit ansieht, also als unendliches und auf die Identität zurükkgeführt, hat jenes Princip keine Realität mehr.) Es ist also eine wahre Duplicität als äußeres und inneres und das Zugleichsein dieser Gegensäze in ihm wird dargestellt durch den Prozeß des Einathmens (das Leben ist zugleich das Werden des besondern). Dahingegen das Feuer schon ein zwiefaches ist durch seinen Ort, inneres als Mittelpunkt, äußeres als außerweltliches. Der Charakter der zehn Sphären nach dem Charakter der Zahlen scheint alt zu sein, ist aber nicht mehr rein herauszubringen. Wie nun Meteorologie und Physiologie den herrschenden physischen Charakter verrathen: so Gymnastik und himmlische Musik den ethischen. Freilich ist die Musik nur eine besondere Form des ethischen. Allein eben weil sie nur im universellen einbildet auf die einfachste organische Weise: so ist sie auch natürlich die erste Form des Anfangs.

Dasselbe giebt sich in der Lehre von der Seele zu erkennen. Die Anwendung des Zahlenschematismus auf diese ist verloren gegangen, wenigstens unsicher. Ihre Grundanschauung die Selbstbewegung (die sie aber nicht auch in dem schon erstarrten, wie Anaxagoras, aufzufassen wußten); daher gewiß die Gestirne beseelt und Götter ächt pythagoreisch. Auf der andern Seite als Minimum die Sonnenstäubchen wegen des Scheines von Willkühr; *ἀριθμὸς αὐτοκίνητος* aber ist wol eine aus zwei verschiedenen später zusammengesetzte Erklärung. Eine andere mit jener zu combinirende Anschauung ist die der Harmonie, und man sagte vielleicht sicherer selbstbewegende d. h. sich lebendig reproducirende Harmonie; bei den Göttern diese durch den Ton, bei den Menschen durch die Tugend, die dorische *σωφροσύνη*. Noch mehrerer Ausbildung fähig als sie erhalten zu haben scheint, gewiß aber haben nie Pythagoreer die Harmonie der Seele als Resultat der Materie angesehen. — Von der Seele hatten sie ferner gewiß aufgefaßt die allgemeine Seite, daß Seele überall dasselbige ist. Daher auch bestimmte Verhältnisse nicht nur zu den Göttern, sondern auch zu den Thieren, aristokratisch geordnet, so daß auch hier das ethische Princip überwiegt. Auch die besondere, nach spätern Zeugnissen, die Eintheilung in *νοῦς, φρένες, θυμός*, die mittlere Function die ausschließlich menschliche. Bei späterm Ursprung würde wol *νοῦς* das höchste gewesen sein und das ganze mehr platonisirt als poetisirt haben. Aristoteles Zeugniß, daß Platon zuerst in *λογικόν* und *ἄλογον* getheilt habe, schließt nicht jede frühere Eintheilung überhaupt aus. Die Seelenwanderung buchstäblich verstanden ist aber gegen dieses Auffassen des besondern. Allein sie ist nicht buchstäblich zu verstehen. Das älteste Zeugniß des Aristoteles geht entweder auf platonische Mythen oder auf pythagoreische Darstellungen für die Akusmatiker, welche also nicht als wissenschaftlich anzusehen sind; wären sie wissenschaftlich gewesen: so müßte mehr in den Büchern de anima vorkommen. Sie ist also ge-

wiß nur ethische Allegorie von der Annäherung an das thierische, wo die höhere Function verloren gegangen ist.

Von der Dialektik schreiben spätere Zeugnisse auch dem Pythagoras Erfindung und Vollendung zu. Aristoteles nur ärmliche Anfänge bei dem, was sich durch Zahlen erklären ließe. Die drei Classen der Begriffe sind offenbar platonisch, und was hierauf gebaut wird, gewiß nicht ächt pythagoreisch. Wol aber die Gegensäze. Wie sie Aristoteles dem Alkmaion zuschreibt, sind sie offenbar ethischer Tendenz; die zehn, die Aristoteles anführt, sind zusammengerafft, unvollständig, aber offenbar mit dem Zahlenschematismus zusammenhangend, πέρας und ἄπειρον, ἓν und πλῆθος allgemein, περιττόν und ἄρτιον, τετράγωνον und ἑτερόμηκες die arithmetischen Hauptunterschiede, δεξιόν und ἀριϛερόν, εὐθύ und καμπύλον die geometrischen und räumlichen, ἠρεμῦν und κινέμενον, φῶς und σκότος die physischen, Leben und Tod bezeichnenden, ἄῤῥεν und θῆλυ, ἀγαθόν und κακόν die ethischen, die wieder auf die ersten zurükklaufen.

So viel bis jezt klar. Von historischen Fortschritten nur ein allgemeines Princip. Die Kritik hat noch viel zu leisten vorzüglich durch Benuzung der negativen Zeugnisse. Das biographische fabelhaft aus Wundersucht und Antichristenthum. Von Schriften die Titel bei Laertios gewiß unächt, wie der abgeschriebene Anfang. Das carmen morum später, und was ihm analog früheres gewesen ist, war Gnomik für die Akusmatiker. Der ἱερὸς λόγος gewiß auch unächt.

Den ersten Verfall werden wir nicht besonders aufnehmen, weil sich keine bestimmten Figuren darin auszeichnen. Er offenbart sich als Superstition, erstorbene Ethik auf der einen Seite, und als abgerissene wissenschaftlose Fortsezung der Mathematik. Zeugniß des Platon hierüber, und der attischen Komiker über die Superstition. Sie kommen uns also erst wieder nach der platonischen Periode.

Eleatische Philosophie.

Repräsentirt die nach der Einheit gekehrte Seite. Diese zeigt sich dialektisch vorzüglich, weil die Sprache die ursprüngliche Einheit nicht positiv beschreiben kann. Dialektik Bestreben, das Princip der Verbindung zu fassen oder auch das Viele aus dem Einen entstehen zu machen. Ihrem Wesen nach muß diese Seite eigentlich theologisch sein, weil die Idee der Einheit eben die Gottheit ist. So muß man auch nach Aristoteles Idee die Eleatiker ansehen. Denn bei seiner Trichotomie der theoretischen Philosophie in Mathematik, Physik und Theologie hält er sie nicht für Physiker, und mathematisch sind sie durchaus nicht. In wiefern sie als Theologen pantheistisch sind und ob mehr als jede Philosophie es sein muß, läßt sich a priori und im allgemeinen nicht ausmachen. Wenn aber die Dialektik überhaupt anfängt mit Polemik gegen die Totalität, in wiefern sie das wahre Sein als solche sein will: so gewiß noch ursprünglicher und an das mythische sich anschließend mit Polemik gegen die Religion, in sofern sie zur Einheit nicht durchkommt, sondern wieder unter die Potenz der Vielheit zurükkfällt, wie es natürlich ist, wo diese recht herrscht. Und eben ein solcher Anfangspunkt ist

Xenophanes von Kolophon. Fast gleichzeitig mit Anaximenes und Pythagoras; mit 25 Jahr nach Groß-Griechenland; dort und in Sikelien ionisch gedichtet. Die Fragmente ganz im Charakter der Polemik gegen Polytheismus. Gegen Entstehen der Götter, weil entstandenes auch vergänglich ist. Daher ihm dies Diogenes als allgemeinen Saz zuschreibt. Gegen Vielheit. Ein größter; dann auch wegen des Begriffs des Herrschens. Gegen Anthropomorphismus. Auch wol Nicht trennen wollen der Gottheit von der Welt, das ἓν καὶ πᾶν = Gottheit nach Theophrastos. Die Einheit positiv zu verkündigen, war

natürlich ursprünglich und dem mythologischen näher, als dialektisch darauf zurükkzuweisen. Es kann aber vielleicht niemals, (denn es ist die noch nicht erreichte Aufgabe) anfänglich aber gewiß nicht anders geschehen als durch eine Analogie, die wieder in das Gebiet der Vielheit fällt. Hier entsteht nun ein Gegensaz der Darstellung, mehr aus dem idealen, oder mehr aus dem realen. Xenophanes hält sich an das erste. Die Gottheit ist ihm denkendes und herrscht eben durch das Denken. Die Sinne waren ihm aber die ursprüngliche Form des Erkennens, auf die er alles zurükkführte. Er schrieb sie also der Gottheit zu, aber mit aufgehobener Beschränkung; sie sah und hörte *πάντη* oder *καθόλου*. Wodurch denn die positiv sein sollende Beschreibung wieder nur eine negative wird. Weiter konnte der philosophische Instinct damals nicht langen. Er scheint aber doch auch einen Ausdrukk für das materielle Sein gehabt zu haben, nämlich die Kugelgestalt. Doch ist dies vielleicht nur dem Parmenides nachgethan. Noch ein Element bei Xenophanes das Streben nach dem Wissen um das Wissen, weil ohne dieses das Wissen sich nicht vom Nichtwissen unterscheiden läßt. Auch dies sezte er mit Recht in die Gottheit, nur daß er es mit Unrecht den Menschen absprach. Hier kam er nicht so weit zur Einheit der Identität und Totalität als an jener Seite.

Denselben polemischen Charakter trug auch die Elegie. Vorzug des Wissens vor der Gymnastik u. s. w., und die Nachricht, daß er auch Iamben geschrieben gegen Homeros u. s. w., stimmt wol damit zusammen.

Je mehr man von den Fragmenten zu Zeugnissen herabsteigt, desto reichhaltiger, aber auch unsicherer. Erhobensein Gottes über die Gegensäze sehr dialektisch mit spätern Formen bei Simplicius. Nach Aristoteles gar nicht berührt, nach Theophrastos unbestimmt, (und überall nicht physische); wahrscheinlich auch nur, daß keins von beiden herauskommt. Simplicius daher gewiß nur aus dem Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia,

worin wahrscheinlich nichts ordentlich xenophanisches vorkommt, sondern nur zenonische Behauptungen unter xenophanischen Ausdrükken. Auch müßte sich Xenophanes wunderlich ausgenommen haben zwischen den spätern Melissos und Gorgias. Gewiß ist es nur zusammengestoppelt, aber es kann leicht den Simplicius verführt haben, dessen Gründe gegen die Entstehung des seienden u. s. w. ziemlich mit dem Buch übereinstimmen. Nicht Ein Bruchstükk eines Hexameters kömmt darin vor.

Aristoteles erwähnt sonst so wenig des Xenophanes als vollendeten Dialektikers, wie Platon. Man muß daher den folgenden ihre Verdienste nicht nehmen.

Physikalische Versuche fast alle nur aus spätern Nachrichten. Erde als Bild des Universums auf sich selbst ruhend, Meer erdartiger Körper. Gestirne nur meteorologische Erscheinungen, wie Herakleitos. Daher Sonnenfinsterniß auf einen ganzen Monat. Erkennt die Wasserbedekkung der Erde aus den Versteinerungen. Physiologie wahrscheinlich gar nicht bearbeitet.

P a r m e n i d e s, Haupt der eleatischen Schule. Außer der allgemeinen Achtung wenig vom Leben zu sagen. Schwierige Zeitrechnung. Platon konnte die Angabe erdichten, um auf den parmenideischen Ursprung seiner Lehre hinzuweisen. Von dem hochgeachteten Werk aber noch ziemlich viel Fragmente, denen aber doch, um das System aufzufassen, noch Zeugnisse zu Hülfe kommen müssen.

Viele meinen, er habe vom Xenophanes nur die Worte behalten, aber ganz andern Sinn untergelegt. Allein er hat gewiß dieselbe Idee nur ausgebildet und weiter verfolgt. Zuerst sezt er ebenfalls die Totalität des realen Seins einer Einheit des Seins gleich. Aber weniger gegen die Vielheit der Götter richtet sich seine Polemik als gegen das Fürsichsezen der Vielheit der Dinge. Und in dialektischer Form. Er geht aus zuerst von der reinen Identität im ursprünglichen Gegensaz. Alles Sein ist, und alles Nichtsein ist nicht. Hier erkennt jeder die Anschauung der

reinen Idee des Seins. In jenem liegt die gänzliche Totalität des Seins, wo es ist, und in diesem die Aufhebung aller Realität der Negation. Das Nichtsein ist etwas, wozu man auf keine Weise kommen kann, weil es sonst doch irgend wie wäre. Von der Negation aber hängt ab die Vielheit; denn die Vielheit beruht auf Differenz, diese auf Gegensaz, Gegensaz auf Verneinung dessen, was das Eine ist in dem andern. Hieraus scheint also gänzliches Leugnen der Erfahrungswelt zu folgen. Sagen, Parmenides habe diese Folgerung vielleicht nicht selbst gemacht, und so könne man sie ihm auch nicht zurechnen, ist eine schlechte Hülfe, weil man ihn dann der Inconsequenz und unrichtigen Sehens beschuldiget. Das wahre aber ist, daß dies alles nur von dem absoluten Sein gilt, also auch die Vielheit nicht eine Vielheit des absoluten Seins ist. Auch unmittelbar durch das Sein des Seins beweiset er die Einheit. Zuerst gegen die zeitliche Vielheit, die sich offenbart in der Form des Werdens, denn es kann nicht aus dem Nichtsein werden, denn dies ist nichts und ist auch nicht denkbar; auch nicht wachsen, denn es kann nichts aus dem Nichtseienden geworden sein, was es an sich nehmen könnte (die Differenz von Werden und Wachsen bedeutet nicht viel). Dann gegen die räumliche Vielheit. Diese wäre nur durch Zertrennung. Dann müßte aber etwas sein, was das seiende vom seienden trennte; dergleichen kann es aber nicht geben, weder besseres noch schlechteres. (Ein anderer Beweis, daß nämlich die differenten Dinge weder durch das Sein noch durch das Nichtsein differiren können, bei Porphyrios, hat offenbar zenonischen Charakter, wie Porphyrios auch sonst manches zenonische dem Parmenides zugeschrieben hat.) Daher ist das seiende nur Eins; *μουνογενές* scheint zugleich auf die Einartigkeit zu gehen und also nun doch deutlich zu zeigen, daß der eigentliche Gegenstand die Idee des Seins ist. So war nun Eins und Sein ganz entsprechend, so daß alles Sein Eins ist als solches und nicht Vieles, und auch das wahre Eins als sol-

ches das seiende ist, außerhalb des seienden aber nichts zu stehen kommt, als eine unbestimmte immer wieder in sich selbst zerfallende Vielheit. Das leztere jedoch hat Zenon noch mehr ausgebildet als Parmenides.

Die Einheit des Seins aber war keineswegs eine leere, und also das Sein nur ein abstracter Begriff, sondern eine volle. Das seiende ist unbedürftig, vollendet, eben so sehr ein ganzes als Eins, also nothwendig eine Vielheit als Totalität sezend, ἓν τὸ πᾶν, eben wie Xenophanes.

Mit diesem stimmte er auch noch überein und vervollkommnete ihn in der Art, das Erkennen zu dem Sein zu sezen. Xenophanes suchte hier auch Einheit zu der Vielheit, welche Gegensäze in sich faßt; aber wir konnten nur vermuthen, diese würde ihm dieselbe werden mit der Einheit des realen Seins. Bei Parmenides wird nun dies ganz deutlich. Er postulirt das Erkennen als ein Sein und also als mit dem Einen Sein nothwendig verbunden. Man findet es nicht außerhalb des seienden, und das Object des Erkennens selbst ist das nämliche. Umgekehrt könnte man gesagt haben, das Erkennen ist vielfältig und sich entgegengesezt, also nicht seiend. Man sieht daraus, daß Parmenides diesen Einwurf nicht gesehen, wie mächtig bei ihm das Bewußtsein war von Einerleiheit des Seins und Erkennens. Wegen derselben wird auch Parmenides durchaus denen beigezählt, denen nichts ganz vernunftlos ist. — Von hieraus geht nun der schon bei Xenophanes bemerkte zwiefache Weg zu positiver Bezeichnung der Einheit. Xenophanes that es bestimmter durch das Erkennen, das allgemeine Sehen, Hören u. s. w., Parmenides bestimmter durch das reale Sein, die Kugelgestalt, theils von der allgemeinen Anschauung aufgefordert, theils weil er das verfehlte in jenem einsah — wiewol man leicht die Kugelgestalt nur als Bild der Vollendung ansehen könnte, wenn es nöthig wäre. Das reine Erkennen muß nun auch Eins sein, und die Vielheit ihm nicht als Erkennen zukommen, welche Viel=

heit er aber eben so wenig leugnen kann als die Vielheit der Dinge. Sehr natürlich also bei Parmenides die Ansicht Wie das reine Erkennen zum reinen Dasein: so die Vielfältigkeit der Vorstellung zur Vielheit der Dinge. In beiden der Exponent absolute Harmonie. Daher der Weg der Forschung ganz gebahnt, das Eine wird reine Speculation, das Andere reine Beobtung. So ist auch das ganze parmenideische Werk construirt, wie wir aus dem zum Glükk erhaltenen Bindungspunkt sehen, reines Nebeneinanderstellen ohne Ableitung. Wo die Darstellung der Idee des Seins aufhört, da zerfällt das Erkennen in die Vielheit des seienden. Diese Mäßigung ist große Weisheit, denn sobald man erst ein bestimmtes Verhältniß sezt, verunreinigt man sich beide Ideen. Daher, die nach diesem Verhältniß der Einheit zur Totalität bei Parmenides fragten, immer falsch antworten mußten, Nicht etwa nur die Idee der Materie, denn Erkennen und Sein ist Eins, noch ein bloß erkennender außerweltlicher Gott; denn, sagt Aristoteles, sie wußten nicht, daß noch etwas wäre außer der Natur; und so paßt auch seine Beschreibung durch συνεχές gar nicht dazu, was gar keinen Sinn hätte vom außerweltlichen Gott gebraucht.

Wie nun in der Vielheit der Dinge das einzelne nicht das wahre Sein ist: so auch in der Vielheit der Vorstellungen das einzelne nicht das wahre Erkennen. Daher zum Theil nennt er den zweiten Theil Meinungen und trüglich, zum Theil auch wol, weil er fühlte, zur Beobachtung noch nicht genugsam ausgerüstet zu sein. In allem wesentlichen aber ist die Fülle, wie er sie beschreibt, das genaue Bild der Einheit, so daß eine vollkommne Harmonie herrscht zwischen seiner Speculation und seiner Forschung. Er geht aus von einem ursprünglichen Gegensaz, Warm und kalt, oder Feuer und Erde, oder Licht und Finsterniß. Da nun die Totalität nicht das reine Sein ist: so ist sie also etwas nicht; also ist Negation in ihr, und sie hat einen negativen Factor. Darum sind ihm Feuer und Erde nicht zwei

real entgegengesezte Positionen, sondern eines das positive und eines das negative. Und zwar Feuer positiv, weil Materie von Leben unzertrennlich gedacht wird, und die Erde, das starre, als das todte erscheint. Doch ist keines rein positiv oder negativ; sondern in die Erde geht über die Kraft des Feuers und das Feuer selbst ist ein ἄκριτον. Das All ist aber kugelförmig, wie das Eins, und in ihm bildet Feuer die äußerste, größte, Erde die innerste, kleinste Sphäre. Gemischt zwischen beiden. Wie er in diese die Weltkörper eingeordnet, steht nur zweifelhaft in spätern Zeugnissen. Der Mittelpunkt aber der gemischten ist das Centrum des endlichen Seins, in ihm daher die alles regierende Göttin Δίκη, Ἀνάγκη, welche den Eros erzeugt, die Sehnsucht nach Vereinigung der Gegensäze als geistiges Princip im Mittelpunkt des endlichen Seins; also auch hier eine Identität des Seins und Erkennens. In dieser Identität nun ist das endliche Erkennen auch ein zusammengeseztes aus den beiden Factoren; je mehr in der Seele Wärme, desto mehr Richtung auf das Erkennen selbst des positiven; je mehr Kälte, desto mehr heruntergezogen zum negativen. Aber auch dies gewiß nicht streng getrennt, sondern ganz consequent für ihn, zu sagen, Kein wirkliches Erkennen ohne Wahrnehmen, kein wirkliches Wahrnehmen ohne Erkennen. Wie man auch daraus sieht, daß er selbst dem todten noch ein Wahrnehmen des negativen, der Stille, Ruhe u. s. w. zuschreibt. — Dies die Hauptzüge; einzelnes astronomische z. B. Entdekkung der Identität des Morgen- und Abendsterns u. s. w. sehr fragmentarisch.

Melissos. Zeitrechnung ungewiß. Aus seinem Seecommando nichts zu schließen. Einige wollen ihn nicht als Parmenides Schüler ansehen. Entgegengesezt als Prosaiker. Platon und Aristoteles sezen ihn dem Parmenides nicht gleich. Er sezt auch Einheit des seienden, Ewigkeit und Unendlichkeit. Ewigkeit, weil das Werden nur aus dem nichtseienden ein wahres Werden ist, das nichtseiende aber ist nicht. Unendlichkeit aus der

Ewigkeit. (Hier kommt offenbar ἄπειρον zweimal in verschiedener Bedeutung vor, einmal von der Zeit und einmal vom Raum). Einheit aus der Unendlichkeit; denn zwei müssen einander begrenzen. Dann aus der Einheit das ἀκίνητον, auch als ἀπαθές verstanden. Alles dies aber ist offenbar nur dem absoluten Sein zuzuschreiben, wenn dem Simplicius zu trauen ist, daß auch er von der zwiefachen Voraussezung ausgegangen. Wiewol er anderwärts sagt, er habe in einem stärkern Sinn als Parmenides die γένεσις geleugnet *), welches verstanden werden müßte, daß er in der Erscheinungswelt auch keine ἀλλοίωσις angenommen. Jedes Verwandeln erklärt er für Schein, weil, wenn das veränderliche seiendes wäre, es auch Eins und unveränderlich sein müßte, wie das seiende selbst. Der aristotelische Gegensaz, Parmenides habe das ἕν mehr κατὰ λόγον, Melissos καθ᾽ ὕλην genommen, ist kaum anders zu verstehen, als daß Parmenides mehr aus der Erklärung argumentirt, Melissos aber mehr aus factischen Voraussezungen, die er dann vernichtete. Doch können wir schwerlich mehr ganz darüber urtheilen. Nur daß sein ἕν etwa die Materie selbst sei, ist ganz unmöglich, weil er seinem Einen seienden die körperliche Kraft abspricht. Der andere Gegensaz zwischen beiden, πεπερασμένον τὸ ἕν und ἄπειρον, könnte vielleicht Mißverstand des Aristoteles sein, wenn es nicht wunderbar wäre, daß der Schüler, wenn anders Melissos Schüler des Parmenides war, dasselbe Wort in einer andern Bedeutung sollte genommen haben, wie der Lehrer. — Von seinem empirischen System nichts übrig geblieben. Vielleicht hier noch weniger Abweichung vom Parmenides.

Zenon von Elea, Schüler des Parmenides nach allgemeinem Zeugniß; soll beständigen Aufenthalt in Athen — troz Perikles Gunst, den Plutarchos als seinen Schüler angiebt — gescheut haben und bei einer Verschwörung gegen einen Tyran-

*) In Arist. de coelo III, 1. fol. 138.

nen gestorben sein. Zu unsicher, um viel für seinen Charakter daraus zu schließen. Ungleiche Urtheile über ihn von Alters her. Platons Palamedes. Nur durch kritische Vergleichung kann man zu eigner Meinung kommen.

Platon erzählt im Parmenides von seiner Schrift, was gewiß im ganzen reines Factum ist. Um Parmenides zu vertheidigen, wollte er die Widersprüche in der Vielheit aufdekken. Sokrates findet sie vortrefflich und es wird auf diese Veranlassung vielleicht etwas ähnliches aus einem andern Gesichtspunkt ausgeführt. Reines Factum ist gewiß sowol die Schrift als die Anwesenheit in Athen. Er bewies entgegengesezte Prädicate des Vielen, von denen aber nur einige der Sache auf den Grund gehen, wie πεπερασμένα und ἄπειρα, andre nur auf der Oberfläche spielen, wie ähnlich und unähnlich, groß und klein. Doch scheint dies nur der eine λόγος gewesen zu sein, deren es noch drei gab. Wenn auch bei der Ausführung Zenon nicht tief genug ging, sondern sich in einer dialektischen Virtuosität gefiel, aus welcher Schlinge sich auch wol der gemeine Verstand allein heraushelfen konnte: so war doch die Absicht sehr löblich, nämlich zu zeigen, daß bei der bloßen Vielheit alles auf Gegensaz und Relation hinauslaufe, und diese ohne Einheit und absolutes nicht zu verstehen ist. Auf keinen Fall aber scheint diese erste indirecte Darstellung schon den Charakter der platonischen gehabt zu haben, bestimmt auf den rechten Vereinigungspunkt hinzuweisen. — Viele dagegen wollen ihm sogar Schuld geben, er habe auch die Realität des Eins geleugnet. Buhle aus den Beweisen des Gorgias. Aber früher Alexandros von Aphrodisia wahrscheinlich gestüzt auf Aristoteles. Allein Aristoteles führt hier *) nur den Grundsaz des Zenon an, den auch Eudemos wiederholt **). Somit leugnete er freilich die Einheit, aus

*) Met. II, 4.

**) Spätere Anm. Schl's. Offenbar alles gegen solche, welche das ἓν ὄν in den αἰσθητοῖς aufzeigen wollen. Eudemos b. Simpl. phys. fol. 30 a.

welcher die Vielheit soll zusammengesezt sein, aber keinesweges die eleatische. Dies hat mit in die Widerlegung der Vielheit gehört, vielleicht ein anderer λόγος, daß sie nicht könne aus Einheit zusammengesezt sein, also auch keine Vielheit. Hier also nichts sophistisches. Wie aber mit den berühmten Argumenten gegen die Bewegung? Dichotomie und Achilleus beruhen auf dem Spiel zwischen dem unendlich kleinen und dem endlichen; der Pfeil auf dem zwischen dem continuum und discretum; das vierte unvollständig beschrieben, und so wie man es gewöhnlich ergänzt, ganz schlecht. Auch dies könnte mit in dem uns bekannten Werke gestanden haben als eine Seite, nämlich Behaupten der Ruhe wegen Unmöglichkeit der Bewegung, wozu aber freilich noch eine andre gehört hätte, nämlich Behaupten der Bewegung aus Unmöglichkeit der Ruhe, wovon sich keine Spur findet; also kann auch dies vielleicht anders gewesen sein. Mehrere Schriften werden überhaupt von späteren genannt, aber Platon und Simplicius scheinen nur die eine gekannt zu haben. Auch ist nirgend von einem eigenthümlich philosophischen System des Zenon oder von einer Kosmogonie die Rede. Er scheint also wirklich nichts eignes positives in der eleatischen Philosophie vorgetragen zu haben. Dies mit der großen Stärke der Darstellung verbunden zeigt schon Abnahme des philosophischen Talents. Allein zu den Sophisten selbst darf man ihn nicht zählen. Eben so wenig aber war er, was Aristoteles soll gesagt haben, Erfinder der Dialektik, weder als Methode, denn da hatte er Melissos schon vor sich, noch als Disciplin, denn dazu hatte er noch nicht dialektische Werke genug vor sich und Platon war offenbar der erste. In sophistischer Bedeutung hat Aristoteles gewiß Dialektik nicht genommen. Man kann also sagen, daß er bei philosophischer Gesinnung zwar, aber von Seiten des Talents bei großem Uebergewicht des äußern über das innere den Punkt der Abnahme bezeichnet, der sich auch durch Auflösung des mythischen zu erkennen giebt.

Dieser bildet also mit Recht den Uebergang zur Periode des Verfalls.

Sophistische Periode.

Nach Zenon keine Productivität mehr in der eleatischen Schule. Er hatte eine Polemik gegen die Vielheit erfunden, welche leicht konnte systematisirt und zur Vollendung gebracht werden. Sie konnte verstanden und gebraucht werden ohne die Grundanschauung der Einheit im Streit des Verstandes gegen die Sinnlichkeit. Bei ausgehendem philosophischen Geiste traten dann an die Stelle des klaren Bewußtseins von der Geltung der Gegensäze gewisse traditionelle Grundformeln, und so kann sich der Schatten so lange erhalten, als jemand Interesse an dem Spiele findet. Nur freilich kann eine Theorie, welche so entsteht, keinen Kanon für das Philosophiren abgeben.

Die ionische Schule hat es angelegt auf speculative Weltbetrachtung, Darstellung der Totalität, wobei die Einheit größtentheils mythisch im Hintergrunde lag. Aber alles war Beziehung auf das Bestreben, das einzelne durch sie und in ihr zu begreifen und zur Totalität zu binden. Hieraus war nun eine Masse von physikalischen Kenntnissen entstanden, welche bei vorhandenen Mitteln der Ueberlieferung nicht gleich untergehen können, wenn auch der philosophische Geist sich verliert. Verschwindet dieser: so gehen Einheit und Totalität aus einander, die wissenschaftlichen Männer verlieren die mythische Tendenz und weil nur im Bewußtsein der Einheit der eigentliche bindende Mittelpunkt der Erkenntnisse lag: so bleiben diese nur als Resultate zurükk. Sie können dann nur Relationen des einzelnen zum einzelnen aussprechen; anstatt der Anschauung und der speculativen Betrachtung des Einen in Allem und des Allen in Jedem entsteht nun die Erklärung aus dem einzelnen in der Form von Ursach und Wirkung und traditionelle Vorstellungen

vom Naturprozeß als von verborgenen Kräften. So muß freilich der wissenschaftliche Charakter immer mehr verloren gehen und ein untergeordnetes entstehen.

Vor der näheren Betrachtung der Resultate dieser Periode könnte einer noch fragen, wie doch der philosophische Geist konnte verloren gehen, und was doch nun dasjenige sei, was diesem Verfall wiederum ein positives Ansehen giebt. Das erstere ist nicht zu erklären, man kann es aber verstehen. Wir fanden die alte Philosophie einseitig und sich zerspaltend und erkannten diese Trennung als Eins mit der Nationaltrennung. Alles einseitige ist vergänglich; es vergeht mit den Bedingungen der Einseitigkeit und es pflegt sich nicht anders zu potentiiren als durch einen Uebergang durch Null, eben wie die neue Cultur aus der alten entstanden ist. Hellenischer Vereinigungspunkt war Athen, bestimmt, auch die alte Philosophie zu zerstören und eine neue zu erzeugen. Je mehr Athen aufkam, desto mehr traten Jonien und Dorien zurükk. Daher trifft auch der Verfall der Philosophie zusammen mit ihrem Transport nach Athen. Anaxagoras flieht vor der Zerstörung von Jonien nach Athen. Dorier kommen und suchen Verbindung nach den Großthaten des persischen Krieges.

Das zweite nun begreift sich aus dem ersten, wenn man auf die Producte der Philosophie geht. Die Eleaten, welche in der innern Einheit des erkennenden und combinirenden Vermögens den Spiegel der großen universellen Einheit suchen, haben es mit dem Denken zu thun, also auch mit dem Sprechen. Die Sprache wird für den speculativen Standpunkt umgebildet oder darin auflösbar gemacht. Aber die Sprache ist auch das Medium für das gesellige Leben; alle politischen Verhältnisse wurden darin ausgesprochen und behandelt. In Großgriechenland Kampf zwischen Tyrannen und Demokratie. Gewalt der Waffen und Gewalt der Rede gegen einander. Sprachgymnastik, rhetorische Schulen. Der Staatsmann wußte, daß er nur durch

die Gewalt des Scheins siegen konnte. Diese nun kann die dialektischen Erfindungen gebrauchen auch nach ausgestorbenem Geiste und bildet so die Sophistik, *δοξοσοφία*. In Jonien weichliche Bildung, Luxus. Man kann nicht nur mit Massen von Kenntnissen Staat machen, sondern will sie auch zur leichten Praxis des Lebens gebrauchen. Hier also Vielwisserei, Wissen um den Schein, *σοφοδοξία*. Dazu nun die niedere mechanische Ansicht vortrefflich. Rechnen kann jeder und mit Lust und Unlust will man auch rechnen, je gesinnungsloser das Leben ist, wie man bei politisch unterdrükkten, die nicht Kraft haben sich herzustellen, erwarten muß. Diese mechanische Ansicht will aber vollendet und selbstgenugsam sein, sie protestirt gegen höhere Principien und Ideen, und wird Antiphilosophie.

Hier haben wir zwei entgegengesezte Zweige, überwiegend eleatisch, überwiegend ionisch. Aber keine reine Abstammung, die vom Bedürfniß ausgehenden treffen überall so zusammen. Dies findet sich überall, aber irgendwo wird es Maximum; so giebt es auch einen Punkt, wo der Eklekticismus das überwiegende ist.

Die eigentliche Sophisterei wird am besten dargestellt durch Gorgias, die Ausartung der herakleitischen universellen Kosmophysik ganz in sophistischem Geist und auch vorzüglich in rhetorischem Gebrauch durch Protagoras. Als Ausartung der individuellen empedokleischen und anaxagorischen Philosophie muß man ansehen das für alle Materialisten und Antiphilosophen normale Atomensystem des Leukippos und Demokritos.

Die Ordnung sei die der vorigen Periode. Zuerst also

Protagoras. Als Lehrer wird nur Demokritos genannt, was aber nicht richtig sein kann. Platon und so auch Aristoteles und Sextus stellen ihn mit Herakleitos zusammen. Von diesem nahm er unstreitig den doppelten Fluß der Dinge sowol als der Empfindung. Daraus der Kanon, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei. Herakleitos aber hatte hinter dem fließenden das

bestehende, er hatte den einwohnenden λόγος und vermittelst desselben die gemeinschaftliche Welt der wachenden. Dies überging Protagoras und hielt sich nur an das, was dem gefallen muß, der gar nicht erkennen will. Unmöglich wäre es gewesen, dies so zu trennen, wenn Herakleitos neben dem universellen auch das individuelle gesehen hätte; dann wäre sein bestehendes ein unmittelbar anschauliches gewesen, nämlich die Ewigkeit der organischen Formen; also auch hier Nemesis.

Protagoras machte nicht sowol einen gegen alle Erkenntniß polemischen Gebrauch davon, als nur einen populär rhetorischen. Consequent war die Ausrede, die ihm Platon in den Mund legt, Aller Vorzug und alle Belehrung sei nur in der angenehmen Ansicht; aber doch auch wieder inconsequent, weil im ewigen Fluß sich auch diese gegebene Ueberzeugung wieder verlieren möchte. Indeß gab sie Hoffnung, das Ueberreden zu einem sehr bequemen Geschäft zu machen, und das suchten die Jünglinge. Protagoras unter den ersten für Geld unterrichtenden, sich selbst Sophist nennenden, sich rühmend sogar, daß er alle realen Erkenntnisse und Künste besäße.

Eben so sehr geht auch das sophistische hervor aus seinem Aufheben der sonst mythisch behandelten Idee der Gottheit, ohne daß er etwas anderes an die Stelle sezte. Daher Verbannung doch wol durch den richtigen Instinct, daß solche Gesinnung im Staate nicht aufkommen dürfe.

L e u k i p p o s und D e m o k r i t o s. Ungewisse Zeitbestimmung. Die eigne des Demokritos gewiß unächt. Demnach Leukippos auch wol jünger als Anaxagoras. Sein Geburtsort wahrscheinlich erdacht nach Genealogie des Systems. Sonst neueleatisch genannt. Wol nicht einmal durch Gegensaz haben sie zunächst Veranlassung gegeben, sonst würden wol Widerlegungen der Eleaten bei ihnen vorkommen. Aristoteles nimmt sie nur zusammen, um das Verhältniß der Lehren zu zeigen. Anderwärts stellt er sie auch neben Empedokles, ja neben die

Pythagoreer; das erstere mit einem weit offenbarern Wink, als sehe er Leukippos für Fortsezung des Empedokles an. Man muß also rein auf den Inhalt sehen, ohne sich durch solche Stellen bestechen zu lassen.

Principien sind die Atome oder das volle und das leere, der Raum, worin die Atome sich bewegen. Atome, untheilbare materielle Substanzen, unendlich der Menge nach, unendlich klein, einartig, der Gestalt nach unendlich, wenig von einander unterschieden. Als Grundform dachte sich Demokritos hiebei die sphärische Gestalt, welche er dem Feuer zuschrieb, was ziemlich herakleitisch klingt. Die andern aber unterschied er nicht bestimmt. Keinem von den andern Atomen kam mehr diese, als irgend eine andre bestimmte Gestalt zu. Leeres, das nichtseiende seiende. Möglichkeit der Bewegung und Anordnung. Die Atome bewegen sich im leeren; beim Zusammenstoßen Wirbel, welche mehrere an sich ziehen. Und zwar, welches als allgemeines Naturgesez vorgestellt wird, die gleichgestalteten. Aus solchem Zusammentreffen entstehen die Dinge. Eigentlich sollte nun als drittes Princip gesezt werden die Bewegung. Die alten führen aber immer nur diese zwei an, gewohnt ein Princip zu suchen der Bewegung selbst, welche hier ganz willkührlich und grundlos vorausgesezt wird. Also zufällig und aus einzelnem entstehen die Dinge, und das Vereinigen der Dinge zur Welt eben so zufällig; auch ganz abentheuerlich gefabelt. Ein speculativer Schein zeigt sich bloß in der relativen Schäzung, daß er nämlich nur die Atome und das leere als das eigentliche seiende und gewußte, die Dinge aber als das nichtseiende und nichtgewußte ansieht. Allein dies geht nicht etwa nur auf die numerisch verschiedenen Dinge, sondern auch auf die Formen des Seins; denn auch jede als solche ist ein solches unbestimmtes viele. Dies stimmt aber schlecht überein mit seiner sonstigen Theorie des Erkennens, welches ausgeht von den eindringenden Idolen. Denn wie können von Atomen und leerem Idole eindringen? Entwe-

der hat er die Differenz zwischen Vorstellung und Erkennen genetisch übergangen, oder die Berichterstatter haben sie nicht verstanden, oder das Erkennen entsteht als fortgesezter Prozeß des Vorstellens aus Idolen der Vorstellung. Dies möchte man am ersten schließen. Allein der wesentliche Unterschied wird ganz dadurch aufgehoben. So daß es höchst wunderlich erscheint, den Demokritos neben dem Platon als einen solchen aufgeführt zu sehen, der nur die νοητά als das seiende gelten ließe, da diese Atome ja nur Abstracta sind von dem wahrgenommenen.

Ganz antiphilosophisch ist im Gegentheil dieses System erstlich, weil es weder Gegensaz noch Identität hat zwischen Einheit und Totalität. Denn die Einheiten, die Atome, sind nur als eine unbestimmte Vielheit vorhanden; nicht einmal in den Abweichungen der Gestalten, welche Aristoteles die πανσπερμία σχημάτων nennt, ist ein Schema zu einer Totalität gegeben. Eben so ist die Totalität der Dinge nur eine unbestimmte Vielheit und ganz von der Einheit entblößt. Denn aus den Atomen kann keine Vielheit entstehen und das wahrhaft viele kann keine Einheit sein. Daher er auch nicht einmal zu der Totalität etwa außer ihr eine Einheit hat. Alles ist reiner Zufall, Unbestimmtheit in dem Princip, vernunftlose Nothwendigkeit. Selbst der Typus seines Naturgesezes ist hergenommen aus dem, was am reinsten zufällig erscheint, und gewiß auch nur ganz aus dem empirischen entstanden. — Antiphilosophisch ferner dadurch, daß er rein vom empirischen ausgeht und dies als das eigentliche erklären will, nicht anschauen und verstehen. Ferner durch gänzlichen Mangel an Verknüpfung des realen und idealen, materiellen und geistigen. Denn nicht nur entfernt er ganz die Idee eines Gottes, sondern auch innerhalb der Welt beim Erkennen ist die Seele, die auch ein Resultat des rein materiellen ist, feuerhaltiger Atome, welche an sich wie alle andern ganz qualitätlos sind, völlig passiv, und an sich nur ein Schein, keine Einheit, kein seiendes. Daher denn auch durch

gänzliche Trennung des mythischen vom dialektischen abweichend von hellenischer Philosophie. Reine Polemik gegen die Volksmythologie, ohne alles Bedürfniß neu zu mythologisiren. Seine fabelhaften Idole liegen gar nicht auf dem Gebiet der Mythen und haben auch nicht den Charakter. Höchstens kann man daraus schließen, die Ideen wären für ihn Gespenster.

Genetisch kann man ihn denn auch nicht an die Eleatiker anschließen. Dies erhellt nicht einmal aus der Hauptstelle (de gen. et cor. I, 8.), daß Aristoteles selbst es gethan, er charakterisirt ihn nur am schnellsten durch die Vergleichung. Nicht einmal als ausdrükklich sie widerlegen wollend ist Leukippos aufgetreten, sonst müßte er das Dasein des leeren Raumes irgendwie demonstrirt haben. Sondern auch dort wie anderwärts schließt Aristoteles ihn zunächst an den Empedokles an, und so ist er auch anzusehen als aber freilich ganz unphilosophische Fortsezung des Empedokles und Anaxagoras. Nämlich wie bei dem ersten das wirkliche und namentlich organische ein Zusammensein der Elemente ist: so wollte Leukippos auf dieselbe Weise die Elemente als Zusammensein eines noch elementarischeren erklären. Nur statt des lebendigen geistigen Princips der φιλία behilft er sich mit der mechanischen todten Bewegung. Daher auch bei ihm nie Eins wird, was beim Empedokles wahrhaft Eins ist. Mißverstanden und fortgesezt ist auch Empedokles mythische Darstellung vom allmähligen Werden des organischen aus dem anorganischen. Nur daß bei ihm das bestehende eben so wenig ein lebendiges ist und das einzelne darin durch innere Nothwendigkeit verbunden, wie bei Empedokles vorläufigen Versuchen. Von seiner Sinnenlehre sagt es Aristoteles ausdrükklich. Auf eben diese Weise hat er den Anaxagoras fortgesezt und mißverstanden. Nämlich als ob man durch die Theilung ins unendliche auf die wahren Homöomerien kommen sollte, und als ob bei einer solchen Theilung die Gestalt weniger verschwände als die Qualität, von welcher ihm ausdrükklich nur die Möglichkeit

übrig bleibt. Ebenfalls nimmt er nicht nur den *νοῦς* heraus, sondern alles Leben sogar, denn da ihm nur gleiches auf gleiches wirken kann: so ist nichts als mechanisches Vermehren und Vermindern übrig.

Für die reale Erkenntniß konnte von diesem System eigentlich nichts geleistet werden, als nur rohe Beobachtungen herbeigeschafft (was aber auch nicht einmal geschehen), wobei es Sicherheit leistete vor teleologischem Unfug. Dabei aber muß Demokritos eine große Gewalt in der Darstellung besessen haben.

Diogenes von Apollonia *), erster Eklektiker, selbst nach dem Zeugniß der alten. Nur daß es wahrscheinlich noch viel weiter ging. Aber ganz principienlos aus Ehrfurcht gegen das Talent, was ihm selbst fehlte, alles vereinigend; wahres Urbild aller empirischen Eklektiker. Wo er nicht vereinigen kann, sucht er einen Mittelweg. Den Prozeß nimmt er von der universellen ionischen Schule, das *ἄπειρον* von Anaximandros; in der Bestimmung desselben aber will er einen Mittelweg auffinden zwischen Thales, Anaximenes und Herakleitos. Daher gewiß sein eigen das *ἄπειρον* als Mittelding, und wahrscheinlich geschwankt, ob zwischen Luft und Wasser oder zwischen Luft und Feuer. Alte Zeugnisse hierüber. Simplicius Anführungen sind nicht widerlegend, sie zeigen nur, daß er das Phänomen der Beseelung mit dem Punkt anfängt, worauf die Luft erscheint und zwar so, daß das größere nach der Seite des Feuers hinauf geht. Als Princip des starren, todten mag die *ἀρχή* sich wol dem Wasser genähert haben. Die *νόησις* nimmt er von Anaxagoras, nur daß sie ihm nicht weltbildend, nicht Princip ist, sondern Phänomen, welches vielleicht schon als leukippisch anzusehen ist. Anaxagorisch war auch seine Astronomie. Leukippisch auch seine Demonstration, daß nur von gleichem auf gleiches könne gewirkt werden. Nur dem qualitätlosen der Atome

---

*) S. oben nach Anaximenes.

scheint er jene in der Erfahrung gar nicht vorkommende Mittelqualität vorgezogen zu haben. Im Gebiet der physiologischen Naturbeoachtung scheint er vorzüglich dem Empedokles gefolgt zu sein, indem er die Adern als Organ der Luftcirculation sezte. Diese Beobachtung mag sein eigentliches Talent gewesen sein, nur können freilich die Resultate bei gänzlicher Entblößung von speculativem Talent keine Erkenntnisse sein, sondern nur rohe Massen von Wahrnehmungen. Gewiß ist er hier eben so hypothetisch verfahren, wie bei den Principien, denn ein solcher unterscheidet beide Gebiete nicht, sondern zieht das höhere zu dem niedrigen herab.

Gorgias. Ausartung der eleatischen Schule. Indem er auch keinen Unterschied erkennt zwischen dem Gebiet des Erkennens und des Wahrnehmens: so wird die Dialektik, welche nur gegen das leztere, wiefern es für sich bestehen will, polemisirt, nun, da wiederum das erkennbare unter die Bedingungen des wahrnehmbaren subsumirt werden soll, zu einer alles Erkennen vernichtenden Polemik. Daher denn, da es nun keine Wahrheit mehr giebt, der Gebrauch dieser Kunst zu willkührlichem Bejahen und Verneinen auf dem rhetorischen Gebiet, welches eben des Gorgias große ἐπίδειξις war. Eben so wird das sprachbildende Talent, aus der speculativen Beziehung herausgerissen, bloß schmeichlerisch, sowol im antithetischen Periodenbau, als in den antithetischen und synthetischen Klängen. Dies von den Schülern des Gorgias vorzüglich ausgebildet.

Anordnung und Hauptargumente seines Werkes. Durchaus sophistischer Charakter, indem jedes, wenn es gründlich erwiesen ist, das folgende überflüssig macht, und fast jedes folgende das im frühern aufgehobene wieder sezt.

Beschluß. Man sieht, daß die Corruption sich überall an die Vereinzelung und Zertheilung der Philosophie, welche in dieser Periode herrscht, anschließt. So lange nur der philosophische Instinct in dieser Zertheilung thätig war, konnte sie

nichts schaden, eins ergänzte immer das andere, und auf jedem abgetheilten Gebiet konnte der Instinct nicht fehlen. Sobald aber die Reflexion sich dieser Bestrebungen bemächtigte, mußten daraus alle diese verschiedenen Arten der Corruption entstehen, wenn die Resultate genommen werden, das speculative aber schlechthin abgeleugnet. Es ist auf der einen Seite der durch die Arbeiten der Philosophie verstärkte gemeine Verstand, der gegen sie selbst zu Felde zieht, auf der andern die sittliche Gesinnungslosigkeit, welche sich die gefundene Differenz zwischen den Ideen und dem wirklichen zu Nuz macht, um die Ideen zu bestreiten. Soll nun wieder Philosophie entstehen: so muß das Selbstbewußtsein auftreten, welches die Reflexion mit allen ihren Prozessen unter sich hat; die Speculation muß sich selbst erkennen.

Zweite Periode.

Von Sokrates an.

Einleitung.

Der Unterschied zwischen dieser und der früheren Periode ergiebt sich gleich augenscheinlich an dem Verbinden aller philosophischen Disciplinen in jeder Schule. Er weiset darauf zurükk, daß nicht mehr vereinzeltes philosophisches Talent als Instinct waltet, sondern der speculative Geist rein hervortritt und mit Bewußtsein das ganze Gebiet umfaßt. In der Vollendung der sokratischen Philosophie lassen sich drei Zeiträume unterscheiden, an eben so vielen hervortretenden Umbildungen kenntlich, der platonische Zeitraum, der stoische, der neuplatonische. Ihre Charaktere können erst durch die Darstellung sichtbar werden. Vor ihnen aber geht her eine Zeit der Unvollendung. Denn da die Philosophie auf einem neuen Princip anfing sich zu begründen: so mußte sie auch wieder rein mit einem Minimum anfangen. Der Inhalt dieser Zeit ist nun Sokrates und die unmittelbare sokratische Schule, mit den vorläufigen nach Sokrates Tode entstandenen, welche bis zum Charakter der Vollendung nicht gekommen sind. Dies also die Ordnung.

Erster Zeitabschnitt.

Anfänge der systematischen Philosophie.

I. Sokrates.

Daß sich alles folgende an Sokrates anschließt, ist historisch gewiß; alles würdige ist aus seiner Schule hervorgegangen. In wiefern er selbst aber als Urheber der systematischen Philosophie anzusehen ist, verdient Erläuterung. Der Anschein ist sehr dagegen, weil jene Vereinigung der Disciplinen gar nicht in ihm erscheint und überhaupt fast nichts wissenschaftliches unmittelbar aus ihm hervorgeht. Allein daß er diese Stellung hat, kann doch unmöglich Zufall oder bloße persönliche Vorliebe sein. Der scheinbare Widerspruch ist daher nur aus seiner Stellung als erster Anfang zu erklären. Der Geist, der Charakter der ganzen Philosophie war in ihm; von der Ausführung, dem realen, aber nur ein Minimum. Sein Geist war keinesweges ein bloß populärer, unwissenschaftlicher. Aber schwer zu bestimmen, was er eigentlich gewesen ist. Man hält gewöhnlich den platonischen Sokrates für unächt, nur den xenophontischen für streng der Wahrheit gemäß. Allein erstlich läßt sich sehr deutlich unterscheiden, wie Platon den Sokrates ethisch und wie physisch philosophiren läßt, und dann kann man die mimische Treue seiner Zeichnung des Sokrates so wenig absprechen, wie der einer andern Person. Zweitens ist Xenophon gar nicht wissenschaftlich gewesen, sondern nur praktischer Staatsmann; also ist ihm auch das wissenschaftliche am leichtesten entgangen, und dann giebt auch seine Zeichnung des Kyros keinen großen Begriff von seiner Treue; endlich war er nicht originell genug, um die Originalität des Sokrates zu verstehen. — Zu Hülfe kommt in dieser Unsicherheit das deutliche Zeugniß des Aristote-

les. Er schreibt dem Sokrates ein Philosophiren zu über die Tugend (diesmal ohne Parteilichkeit gegen den Platon, dem er das richtigere zugesteht), und überdies methodische Entdekkungen über die ersten Principien der Wissenschaft. Beides dem Sokrates hiernach eigene führt gänzlich auf das obige, auf den Besiz der Idee der Erkenntniß als eines vorgestellten, und auf das Bestreben, diese Idee überall zur Anerkennung zu bringen, und alles vorgetragene erst so zu gestalten, daß es damit in Verbindung gesezt werden kann. Die Idee der Erkenntniß war ihm ihrem Wesen nach ganz klar, und er hielt fest an zwei Merkmalen, ob sie einer Vorstellung einwohne oder nicht; er erkannte sie für eine höhere Potenz des menschlichen Seins, die sich zugleich in allem Handeln offenbaren müsse, und hielt es also für seinen Beruf, sie überall zu erwekken. Dies ist die eigentliche philosophisch-historische Ansicht des Sokrates. Aus ihr läßt sich alles eigenthümliche, was wir historisch in ihm finden, verstehen.

Zuerst das wenige wissenschaftliche, was er selbst producirt hat. Er wurde von seinem Beruf zu früh in seine öffentliche Thätigkeit fortgerissen, um sich die damals vorhandenen realen Kenntnisse zu verschaffen; eine gewisse Bekanntschaft mit Anaxagoras und Parmenides mag ihm wol nicht abzusprechen sein, allein er hat gewiß diesen Weg nicht weit verfolgt. Die Anwendung der Idee der Erkenntniß blieb ihm immer Aufgabe, er wollte nur das Princip verbreiten und die reale Anwendung anregen. So konnte er wol überzeugt sein, daß aus seinen Bestrebungen die Wissenschaft hervorgehen würde, ohne daß er sie selbst erschaffte. Daher nun zweitens in seiner ganzen Tendenz das große Uebergewicht des ethischen. Wie nämlich der Instinct dasjenige ist, wodurch der Mensch der Natur angehört und daher auch der wissenschaftliche Instinct sich zur Natur zuerst hinneigt: so kann das reine Selbstbewußtsein zuerst nur durch diejenige Seite des Lebens erwekkt werden, durch welche der Mensch sein freies Dasein in der Herrschaft über die Natur

beurkundet. Von hieraus also mußte Sokrates erregend wirken, und warten, bis die Naturseite der Philosophie nachgebracht würde. Es wäre in der That leicht, wenn man die damals vorhandenen Schriften der Jonier zum Grunde legen könnte, sokratische Dialogen zu schreiben, welche fast eben so bestimmt auf die Principien der speculativen Physik zurükkführten, als Sokrates auf die der Ethik führte. Allein er hätte dann dies alles kennen und sich auf ein Publicum einschränken müssen, dem es bekannt war. Doch wäre es sonderbar, wenn er sich so ganz hätte vom physischen zurükkgestoßen gefühlt, wie Xenophon und Aristoteles berichten. Hier tritt Platon ein mit seinem Zeugniß von Sokrates Angabe, wie Anaxagoras zu verbessern sei, unterstüzt durch Xenophons wenngleich nicht wörtliches doch reales Zeugniß. Der wissenschaftliche Keim der Physik war nämlich in Sokrates seine Teleologie. Nicht in dem späteren niederen Sinn, wenn sie auch Xenophon zum Theil so mißverstanden, denn er sieht eben so sehr auf die Angemessenheit der Natur für das Erkennen, als für das sittliche Handeln, sondern sie ging aus von dem Princip einer absoluten Harmonie der Natur und des Menschen, und von der Idee eines solchen Seins des Menschen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus ist und also das Verstehen der Natur von ihm ausgehen kann. Dies sieht man sehr deutlich aus einer Stelle im Philebos, wo durch Induction der allgemeine Verstand, der Weltgeist, bewiesen wird, welche Stelle als ächt sokratisch sich auch im Xenophon findet. Wie nun die Dialektik in Sokrates gewesen ist als wirkliche Kunst, als bewußte, ächt philosophische, das leuchtet ein, nur daß er die Theorie davon nicht vorgetragen, was immer später geschieht. Daher verstehen wir auch drittens seine Ironie und viertens seine indirecte dialogische Methode. Jene nämlich ist nichts anderes, als das Zusammensein der Idee der Erkenntniß in ihm mit der Abwesenheit realer Einsichten, also buchstäblich das Wissen, daß er nicht wisse. Jeder aufgestellte Saz ist ihm daher etwas dem

Werth nach unbekanntes, und nur indem er ihn an die Idee der Erkenntniß hält, erfährt er erst diesen Werth. Daß das scheinbare Wissen der andern ein Nichtwissen ist, bringt er erst experimentirend heraus. So ist diese Ironie etwas ihm höchst natürliches, aber auch fast ihm allein eigenthümliches, weil sie genau diesen Punkt des erwachenden Selbstbewußtseins im Gegensaz mit der sophistischen Doxosophie bezeichnet. Seine constante indirect dialogische Form beruht nun auf den Merkmalen, woran er in der Vorstellung die Erkenntniß erkannte; theils nämlich daran, daß eine solche bei jeder Combination von jedem Widerspruch frei bleiben müsse, theils daran, daß sie nothwendig müsse heuristisch sein für das Princip der Erkenntniß und jede Anwendung desselben. Daher war es ihm so gleichgültig, von welchem Gegenstande er ausging. So wird nun immer deutlicher sein öffentliches Leben, vorzüglich in sich fassend — fünftens — seine Polemik gegen die Sophisten, theoretische und praktische. Er war schon ursprünglich ihr reiner Gegensaz, sie die von dem Vorrath realer Kenntnisse und Fertigkeiten imprägnirten, aber ideenlosen, er dagegen im Besiz der Idee ohne jene. Wie nun in diesem Besiz das Bewußtsein lag, daß ohne ihn kein wahres Wissen statt finde: so äußerte sich dieses in dem zuversichtlichen Bestreben, ihr Nichtwissen aufzudekken. Dasselbe auch von Seiten der Gesinnung in ethischer und politischer Hinsicht, indem er das absolut unedle und ungesellige aufdekkte. Als eine solche fast unwissenschaftliche Polemik, wenigstens als einen Theil des Gegensazes sehe ich auch an seine Anhänglichkeit an der Volksreligion. Sie ist weder Deisidämonie, denn wo er sich rein didaktisch äußert tritt überall das θεῖον rein hervor; noch ist sie Heuchelei, denn man sieht, wie wenig es ihm um die gute Meinung zu thun war, und höchst verächtlich müßte der erscheinen, der sich so ganz umsonst dem Teufel ergeben hätte. Sondern es lag dabei zum Grunde die reinste Einsicht von dem Verhältniß des mythischen zum speculativen, und daß, wer sich

mit den unwissenschaftlichen in Gemeinschaft sezt, ihnen mit der mythischen Form zugleich die Idee selbst nehmen würde. Und sechstens seine Anregung aller Volksclassen und besonders der Jugend. Denn nur auf diese Weise konnte er die Idee der Erkenntniß so in Anregung bringen, daß sie gleich zunächst ethisch und politisch wirken konnte; nicht durch Cultur einer einzelnen Wissenschaft mit wenigen, eben so wenig als durch Theilnahme an der Administration. — Hieher noch sein Dämonion. Kein persönlicher Charakter, keine Erscheinung irgend einer Art; das authentische Gebiet solcher schnellen sittlichen Urtheile, die sich nicht auf deutliche Gründe zurükführen lassen, und die er also nicht seinem eigentlichen Ich zuschrieb; z. E. Ahndung von dem Ausgang eines Unternehmens; Angezogen- und Zurükgestoßenwerden in Beziehung auf einzelne Menschen.

II. Schule des Sokrates.

Vermöge dieser beharrlichen öffentlichen Thätigkeit schloß sich nun näher an ihn an ein Kreis vorzüglich attischer Jugend, jedoch auch Fremde und Altersgenossen, zu einem Zusammenleben, welches äußerlich eine auffallende Aehnlichkeit mit den sophistischen Schulen haben mußte; daher auch wol die komische Ansicht von ihm. Denn kein Philosoph in Athen, nicht Zenon, nicht Anaxagoras, hatte dergleichen gehabt. Aber auch nur äußerlich. Denn weder waren sie für Geld angenommen und als Schüler ordentlich eingeschrieben, sondern es war eine jeden Tag sich freiwillig erneuernde Verbindung. Noch auch versprach Sokrates etwas bestimmtes zu lehren, sondern es war nur die eindringende und nachahmende Theilnahme an seinen entwikkelnden Unterhaltungen. Sehr verschiedenartig aber waren die sich anschließenden. Theils wissenschaftliche, welche über die Idee der Erkenntniß unter Sokrates aufs klare kommen und sie in ihren resp. Gebieten weiter anwenden wollten. Dann solche, welche

im ächten ethischen Sinn politisch wirksam werden wollten mit einem Erfolg, dem eben so wenig zu widerstehen wäre, als die erkenntnißfähigen und die Sophisten dem Sokrates widerstanden, welche den in ihnen lebendigen Ideen Kraft geben wollten durch die sokratische Dialektik des wahren und guten. Solche ferner, welche bloß die Sicherheit und Reinheit der Gesinnung liebten und sich aneignen wollten. Ja es konnten selbst solche sein, die bei einer ganz antisokratischen Denk- und Lebensweise durch die Methode des Sokrates sich gegen seine eignen Einwendungen sichern und so viel möglich Consequenz und Ansehn von System in ihre Maximen bringen wollten. In diesem freien Zusammensein war nun eine große Menge verschiedener Individualitäten zusammen, deren Differenzen aber nie widerwärtig ausbrechen konnten, weil sie durch ihn, in dessen Verehrung sie übereinkamen, zusammengehalten wurden. Jeder trieb außer dieser Verbindung für sich die verschiedensten Bestrebungen und Studien. Daher war in der sokratischen Schule nicht die Einheit und Eigenthümlichkeit der Lebensweise, welche die späteren griechischen Schulen zeigen, und sie war mehr, auch als Anfangspunkt, Keim zu allen künftigen Schulen, die man nur richtig wird verstehen können, wenn man sie auf einen Repräsentanten in dieser ursprünglichen Schule und so auf ihr Zusammensein mit den übrigen zurükführt.

Von denjenigen nun, welche bei Sokrates Tode aufhörten der Philosophie anzugehören und in das politische oder gar rhetorische Gebiet zurüktraten, kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von denen, die hernach auf eine eigenthümliche Weise den sokratischen Geist wissenschaftlich ausbildeten.

III. Vorläufige nicht ganz zur vollendeten Bildung gediehene sokratische Schulen.

Nach der ersten Zerstörung und Verwirrung bei Sokrates Tode bildeteten sich die kyrenaische, megarische, kynische Schule

und die platonische. Letztere aber offenbar später und schon durch dieses harmonische Fortschreiten des innern und äußern, daß Platon nicht eher eine Schule anlegte, bis er im wesentlichen mit seinem System im reinen war, verrathend, daß sie in die Periode der Vollendung gehörte. Hier also von den übrigen, unter welchen gleich die kyrenaische den andern beiden entgegensteht als eine pseudosokratische, nur der äußern Form nach Sokratisirung der frühern sophistischen Bestrebungen. Diese daher zuerst zu beseitigen.

1. Kyrenaische Schule.

Aristippos, ein Pseudosokratiker. Aristoteles nennt ihn geradezu einen Sophisten. Er ging nur auf die Befriedigung der Persönlichkeit aus, die Lust, und zwar nur die körperliche, so daß er alle geistige nur als Ahndung oder Erinnerung der körperlichen setzte. Consequent ging er dem aus dem Wege, daß Sokrates die Sophisten immer zwang einzugestehen, daß es gleichartig dem von ihnen gesuchten etwas gebe, wozu sie sich nicht bekennen wollten, indem er behauptete, keine Lust wäre der Art nach besser als die andere. (Fälschlich wollen dies viele für epikurisch halten; dies beides wird Diogenes Laertios nicht verwechselt haben; allein daß nichts angenehmer sei als das andere, dieses kann so absolut nicht zu verstehen sein.) Eben so um dem Widerspruch zwischen Gegenwart und Zukunft zu entgehen (wie er schon im Protagoras aufgestellt ist), behauptete er, die ganze *εὐδαιμονία* wäre gar nicht das unmittelbar gesuchte, sondern nur die einzelne *ἡδονή*, jene aber nur um dieser willen.

In dieser leichten Art nun das Leben zu behandeln stellt Aristippos, in der Zeit lebend, wo eines eben so leichten aber auch vorübergehenden Wohlstandes Griechenland sich erfreute, ganz den Charakter des sanguinischen Temperamentes dar, wie denn, wo die Idee so wenig regiert, die Eigenthümlichkeit sich nur in den ursprünglichen Naturformen aussprechen kann. Und

da mit dieser Leichtigkeit natürlich und dem Grundsaz gemäß eine starke Verachtung und Vernachlässigung der Zukunft verbunden sein mußte: so gewann das Leben dadurch einen ans edle grenzenden Stil, dem kynischen nicht unähnlich, der aber mit dem offenen Eingeständniß der Niedrigkeit der Principien und der ganzen Bestrebung sonderbar contrastirt. Das ideenlose und unphilosophische verräth sich indeß schon von vorn durch die ganz einseitige Richtung auf die Lust, die nur in ihrem nothwendigen Zusammensein mit der ursprünglichen vernünftigen Thätigkeit Bedeutung erhalten kann. Eben so verräth sie sich in der Darstellung der Lehre, die wahrscheinlich wegen des geringen Feldes für die Dialektik aus der Akroase beider Aristippe herrührt. Sie besteht in fünf Abschnitten 1. περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν. Hierin wahrscheinlich theils Polemik gegen die Idee des guten und einer wahren Tugend, theils die Verweisung auf die natürliche Befriedigung, die jeder in der Lust und nur in ihr findet. 2. περὶ παθῶν, von den Empfindungen. Hier die drei vom jüngeren Aristippos beschriebenen Zustände. Lust, glatte ebenmäßige Bewegung, günstiger Wind, wobei man sich dem Ziel nähert; Gleichgültigkeit, Windstille, wobei man nicht vom Flekk kommt; Unlust, Sturm, wo man vom Ziel abgetrieben und das Schiff in Gefahr gebracht wird. Vielleicht wurden diese Zustände in ihren verschiedenen Modificationen in Bezug auf die ursprünglichen Bedürfnisse und das μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς beschrieben. 3. περὶ πράξεων, enthält nun die eigentliche Anweisung, durch eignes Wollen zur Lust zu gelangen. Daher von den aristippischen Tugenden φρόνησις, die sich ganz auf Geistesgegenwart einschränkt, wie er denn sagte, die Philosophie habe ihm das eingebracht, daß er mit allen Menschen zu verkehren vermöge. 4. περὶ αἰτίων, enthält gewiß nichts physikalisches, wie einige meinen, sondern nur von den äußeren Ursachen der Empfindungen, in wiefern also der Mensch ursprünglich passiv ist, und sich ihren Einfluß abwehren muß oder ihn modificiren. Endlich 5. περὶ πίστεων,

von den Erkenntnißgründen oder vielmehr Verwahrung gegen alle Erkenntniß, daß man aus der Empfindung nicht auf die Beschaffenheit des ὑποκείμενον schließen darf, ja daß mehrere Menschen nicht einmal der Identität der Empfindungen sicher sind, welche sie mit einem Namen belegen.

Dieses Schema ist wahrscheinlich in der kyrenaischen Schule immer beibehalten worden. Der Geist hat mancherlei Veränderungen erfahren. Zuerst

Hegesias verließ den Moment und sezte den Zusammenhang des ganzen Daseins, die εὐδαιμονία, zum Ziel, vergessend der Schwierigkeiten, welche Aristippos nur durch das entgegengesezte Verfahren überwunden hatte. Er rief also zurükk den Widerspruch mehrerer Momente, und verband damit, in einer Zeit entschiedener Abhängigkeit und Unterdrükkung, das Gefühl, daß eben jenes Ziel unerreichbar wäre, daß der weise mehr zu thun habe mit Verminderung des Uebels, als mit Herbeischaffung der Lust, und daß doch überwiegend alle äußern Potenzen auf Unlust arbeiteten, daher dem weisen Leben und Tod gleich wünschenswerth wären (wahrscheinlich in seinem ἀποκαρτερῶν vorgetragen) und hiervon sein Name πεισιθάνατος. So stellt uns dieser eben so rein das melancholische Temperament dar. — Verbessert wurde diese Darstellung von

Theodoros, der, gleichfalls von der εὐδαιμονία ausgehend, als Güter, weil sie zu derselben führten, zwei Tugenden annahm, φρόνησις und δικαιοσύνη, jene offenbar nur die Kunst des richtigen Abmessens, diese die Kunst der μετριοπάθεια, seine Empfindungen so in der Gewalt zu haben, daß man sich nicht über die Geseze hinaus versteigt. Sittliche Ideen sind in diesen Tugenden auch nicht, weil sie nicht ἀγαθὰ καθ᾽αὑτά sind, sondern πρός τι, aber die φρόνησις ist eine andere, als die der Aristippe, und die δικαιοσύνη muß hinzukommen, weil die Zeiten nicht mehr waren, wo man hoffen durfte, sich über die Geseze — die hier als ein rein gegebenes zufälliges erscheinen — zu erhe-

ben. Da er nun aber darin mit den Aristippen übereinstimmt, daß der weise nie ganz ohne Unlust sein werde und der Thor nie ganz ohne Lust, und er dialektischer als jene nach einem specifischen Unterschied strebte: so sezte er ἡδονή und λύπη ohne Bezug auf jene Tugenden als μέσα, und nahm eine χαρά des weisen über seine φρόνησις an, welche erst die ἡδονή zu einem Element der εὐδαιμονία machte, und auch bei der Unlust die beständige und unterscheidende Compensation bleibt. Die Tugend wird dadurch um nichts höher. Denn sie ist doch nur um des reflectirten Bewußtseins willen, aber am feinsten ausgeführt ist doch diese Darstellung. Um ihre Natur indeß gar nicht verkennen zu lassen, steht der eingestandene Atheismus dabei. Antimythologische Historie des Euemeros. Endlich ist noch

Anniкeris die scheinbarste Ethisirung des hedonischen Systems, denn er sezte ursprüngliche gesellige Empfindung, Familienliebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, und, da er auch auf die εὐδαιμονία ausging, Aufopferung körperlicher ἡδονή für jene. Veranlassung scheint zu sein, daß nun die schönen Thaten der alten Zeit rein historisch geworden waren und auf eine vernünftige Weise billigend wollten erklärt sein. Da aber die eigentliche Quelle dieser Bedürfnisse und Empfindungen nicht nachgewiesen wird: so erhebt sich das System auch nicht über sich selbst, sondern wird nur in diesem Dualismus inconsequent, und geht, anstatt wissenschaftlicher zu werden, seinem Untergang entgegen, den es im epikurischen System findet, welches dem stoischen gegenüber die Lust auf eine andre Weise aufnimmt.

2. Kynische Schule.

Unter denen, welche wirklich sokratischen Geist aber unvollkommen aufgefaßt, sei nun diese die erste. Das zunächst in die Augen fallende und was sich am längsten erhalten hat, ist die Lebensweise. Dieses Element in der Idee einer Schule stellt

sich hier zuerst recht vollständig dar, und spricht zugleich den Charakter der ganzen Ansicht aus.

Antisthenes, ein karikirter Sokrates. Die natürliche Einfalt des lezteren wird beim ersteren gesucht. Verachtung jeder Verschönerung des Lebens, um nur die Unabhängigkeit desto sicherer zu erhalten. Allein es fehlt nun hiezu der positive Factor des sokratischen Lebens, die Zuthulichkeit, welche unmittelbar auf die Menschen zu wirken sucht, die bestimmte Berufsthätigkeit, welche es nöthig hat Beschwerden und Gefahren ertragen zu können; dahingegen Antisthenes die Menschen so von sich scheuchte, daß nur die zurükblieben, die seiner am wenigsten bedurften. Die Unabhängigkeit führt also zu nichts, sie ist nur ein Verschließen in die eigne Subjectivität. Eben so hat auch wissenschaftlich Antisthenes wol nur die negative Seite des Sokrates aufgefaßt. Aus diesem Gesichtspunkt zuerst seine

Ethik. Nichts gut als die Tugend. Diese ist Tapferkeit und Stärke. Aber die Tapferkeit muß ein Ziel haben und die Stärke etwas hervorbringen, welches dem Antisthenes fehlt. Sie ist also ein reiner Kampf gegen die Begierden innerlich, gegen die Thorheit der Menschen äußerlich. Also ebenfalls nur die negative Seite gesehen. In solchen Formen hat er nun zuerst das Ideal des weisen aufgestellt als Eines. Daher hat er auch nur die universelle Seite gesehen, die eben auch negativ ist. Nur als gegen die Sinnlichkeit gekehrt erscheint die Sittlichkeit bloß als Einheit des Princips; sobald sie productiv erscheint, erscheint zugleich die ursprüngliche Mannigfaltigkeit mit. — Von seiner

Physik ohnerachtet der zugeschriebenen Bücher wenig bekannt. Diogenes Laertios führt im Herakleitos einen Antisthenes als Erklärer desselben an; im Antisthenes selbst stellt er ihn als einen andern auf. Der universelle Charakter der herakleitischen Physik gehört sehr zur Ethik des Antisthenes und kommt ebenso bei den Stoikern wieder. Allein erhalten konnte sich die Physik

gar nicht bei ihm. Denn wer das erste, wobei er zu philosophiren anfängt, nicht als productiv anschaut, wie sollte der den fernern Gegenstand so anschauen? Und wer die Natur nicht productiv anschaut, wie kann er über sie philosophiren anders als mechanisch, was doch dem Antisthenes nicht natürlich war? Seine

Dialektik sagt man gewöhnlich habe er von dem Gorgias, dessen Schüler er vorher gewesen, mit hinübergenommen. Allein recht sophistisches kann doch mit dem strengen Charakter des Antisthenes nicht bestehen. Aristoteles schreibt ihm Säze zu, die ganz sophistisch klingen und nach den Relationen von seinen Streitpunkten mit Platon zu urtheilen hat dieser dieselben gegen ihn bestritten. Als zwei Hauptsäze muß man ansehen 1. Polemik gegen Definition, Empfehlung der Vergleichung. Sokratisch gemeint, um sich der Grenzen erst recht bewußt zu werden. Nur Sokrates Ziel war allerdings die Definition. Antisthenes ist unterweges stehen geblieben oder hat definitiv etwas vorgeschrieben, was nur Durchgangspunkt sein kann. 2. Verbot synthetischer Prädicate. Dies so allgemein rein sophistisch. Allein nach dieser Vorschrift kann man nicht so viele Bücher schreiben. Es heißt wol, Auf dem Gebiet der Erkenntniß kann man einem Gegenstande nichts zuschreiben, was nicht schon in seinem Begriff liegt, wenn dieser nämlich ganz erschöpft ist. Was außer ihm bleibt, ist nur das zufällige, und ein dieses aussagendes Urtheil gehört nicht zur Erkenntniß. So versteht man auch jenen hiezu gehörigen Nebensaz, daß es nicht möglich sei, zu widersprechen. Dieser nämlich gilt wiederum nur auf dem rein empirischen Gebiet der Meinung, und war wahrscheinlich gegen Platons als an sich wahr aufgestellte δόξα ἀληθής gerichtet. Dies wird dadurch wahrscheinlich, daß sein Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν gegen den Platon gerichtet war, und daß er außerdem ein Buch schrieb περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης, was ganz das Ansehn hat auch antiplatonisch gewesen zu sein. Gegen die bloße Eristik scheint er selbst polemisirt zu haben in dem

περὶ ὀνομάτων χρήσεως. In seinem Vortrag aber scheint er allerdings die sokratische Reinheit nicht gekannt zu haben, sondern sehr den falschen Glanz des Gorgias aufgetragen. Antithesen, Reime, Calembours. Auch die Dialektik scheint bei den späteren Kynikern bald ganz untergegangen zu sein und sie sich nur immer stärker in der Lebensweise karikirt zu haben.

3. Megarische Schule.

Von Eukleides bis Stilpon schon dem stoischen Zeitalter gegenüber; aber gleich der unmittelbar nach Eukleides genannt zu werden pflegt, Eubulides, nach Alexander *). Daher Lükke und Verwirrung, denn Alexinos ist wahrscheinlich später als Stilpon. Eben so unsicher gewöhnlich die Darstellung. Da aber die Einheit der Schule unbestritten anerkannt wird und keine Zerspaltungen angegeben, wie bei der kyrenaischen: so muß man alle übrigen Säze sammeln und in ihren Beziehungen auf einander zu verstehen suchen. Von

Eukleides als erster Grundsaz die Einheit und Sichselbstgleichheit des guten, auch daß sein Gegentheil nicht existire. Hier ist nicht zu verkennen der eleatische Charakter, wie denn auch von den alten die Megariker unmittelbar an die Eleatiker angereiht werden, welches wieder Unrecht ist, wenn man den sokratischen Einfluß übersieht. Denn gleich da die Idee des guten auf der ethischen Seite dasselbe ist, was die Idee des Seins auf der physischen: so ist es Anwendung der eleatischen Ansicht und Methode auf die Ethik. Es wird erzählt von vielfältiger Uebereinstimmung der Megariker mit Platon, aber gleich der erste Grund-

*) Dies ist wahrscheinlich aus dem Streit des Eubulides gegen den Aristoteles gefolgert, wie ich aus schriftlichen Bemerkungen Schl's sehe, in welchen er aber auch erwähnt, daß nach Diog. L. II, 108. Demosthenes Schüler des Eubulides gewesen sein sollte, womit es denn vereinbar sein würde, daß manches im Euthydemos des Platon auf den Eubulides ginge.

saz zeigt auf Differenz, die auch Platon im Theaitetos berührt und offenbar zu verstehen geben will, sein Sezen des bösen sei sokratischer. Jeder hat Recht auf seinem Standpunkt. Daher auch viel Uebereinstimmung dennoch gewesen sein kann. Der eretrische (nur Nebenzweig) Saz von Einheit aller Tugend und daß die Vielfältigkeit der Namen nur auf die äußern Beziehungen gehe, ist schon Vereinigungspunkt und eben so platonisch als sokratisch. Eben so tritt sokratischer Geist hervor in der polemischen Methodik des Eukleides, aus dem Schlußsaz, also wol durch weitere Folgerung, anzugreifen, welche darauf beruht, daß von keiner Erkenntniß aus ein Widerspruch mit eingestandenem zu finden sei.

Von der Physik ist so wenig übrig, daß man schließen muß, die megarische Schule habe sich nicht sehr auf die reale Erkenntniß geneigt, wenn sie gleich nirgend denen beigesellt wird, welche die Physik verwerfen. Das einzelne übrige kann wol nur aus der Dialektik verstanden werden. In dieser stellen sich gleich zwei Grundsäze dar, Daß nichts etwas vermag, als nur indem es wirkt, und Daß nichts möglich ist, als nur was wirklich ist oder wird. Der erstere ist ganz dem Hauptgrundsaz analog; was nämlich nicht wirkt, existirt auch nicht als ein gutes. Er hat gewiß auch ethisch die Tendenz, daß das Guthandeln nie ruhen kann, und enthält im allgemeinen die Anweisung, das Handeln als ein schlechthin beharrliches zu sezen und das Leben der Kräfte nicht zu unterbrechen. So will auch der zweite nichts in einen Gegensaz sezen, als sofern es sich thätig in ihm beweist. Und beiden ist gemein die Abzwekkung, das Spiel mit den Möglichkeiten und der bedingten Nothwendigkeit, wie es in der peripatetischen und ersten stoischen Schule getrieben wird, anzugreifen.

Dieselbe Tendenz, jeden Gegenstand total, aber auch nur innerhalb seiner Sphäre aufzufassen, haben auch wol zwei gewöhnlich nur sophistisch gescholtene Kanones, die das Verhältniß

des Subjects zum Prädicat betreffen. Nämlich, Man könne von keinem Subject etwas prädiciren, was über dasselbe hinausgehe, also nur Theile, oder rein identisch jedes von sich selbst. Die angeführten Beispiele sagen sogar nur lezteres. Allein ersteres ist nach dem obigen Kanon dasselbe; denn in jedem wesentlichen Actus ist das Ding ganz. Ferner, Was verschiedene Erklärung oder Bezeichnung führe, sei auch verschieden, wie Sokrates und Kranker Sokrates, und so werden aus jedem einen Subject viele. Wenn der erste dieser beiden Säze die Identität des speculativen und empirischen ausspricht: so bezeichnet lezterer die Differenz, indem nämlich die näher (durch etwas dem allgemeinen zufälliges) bestimmten Subjecte empirisch sind, von sich und ihrem allgemeinen verschieden, und nur in der Identität mit ihren Bestimmungen zu behandeln. Diese Differenz ins Licht zu sezen, war auch wol die Absicht des dem Eubulides zugeschriebenen Soreites, weil hier an einem normalen Beispiel die Unbestimmtheit empirischer Begriffe gezeigt ward. (Der ψευδόμενος als gegen die hypothetischen Schlüsse überhaupt gerichtet, die von andern Megarikern nur beschränkt wurden, geht wieder gegen das Spiel mit der Möglichkeit, und alles, was hieher gehört war wol der Hauptinhalt von Eubulides Schrift gegen Aristoteles, vielleicht auch ethisches gegen seine μεσότης. Diese beiden nun sind die Hauptformen der megarischen Streitsäze, die andern haben also gewiß auch solche polemische Beziehungen, vielleicht nachahmend, wie die Demonstration des Alexinos.) Und eben so die Absicht von des Diodoros Räsonnement gegen die Bewegung. Denn theils beruht dies auf der Voraussezung materieller Einheiten und der Ansicht der Körper als Aggregate aus diesen, welche wahrscheinlich auch in der empirischen Physik ein Megariker nicht annehmen konnte. (Seine offenbar von den Atomen verschiedenen ἀμερῆ sehe ich also nicht als sein Princip an, sondern nur als eine Voraussezung, die der zugeben mußte, der das materielle Sein mechanisch für das wahre hielt. Die Zusammen-

stellung mit den ὄγκοις des Herakleides, die offenbar auf den Parmenides des Platon zurückweisen, bestätigt dies noch.) Theils beruht es darauf, daß der Bewegung Ruhe gegenüberstand, da ihm gewiß alles werdende Bewegung war, und die Ruhe nur dem absoluten Sein zukommt.

Man sieht hieraus, die Megariker waren in ihrer abgesonderten Existenz die Aufseher über das formelle Verfahren anderer. Dies trieben sie in wahrhaft sokratischem Geist, den sie hier positiv aufgefaßt hatten. Nur hatten sie auch die Beschränkung mit, die realen Erkenntnisse nicht zu cultiviren, darum konnten sie zu keiner Vollendung kommen. Man kann sagen, wo die Kyniker negativ waren als Sokratiker, waren sie positiv; und umgekehrt. Daher vereinigten sie sich am Ende. Stilpon, der auch als ächter Kyniker im höhern Stil lebte, war ein Schüler des Krates und Lehrer des Zenon. Die stoische Schule ist also eigentlich die Vollendung dieser beiden, wie sich später zeigen wird.

(Daß Stilpon sollte die Realität der allgemeinen Begriffe aufgehoben haben, läßt sich nicht denken, wenn man ihm nicht alle Aehnlichkeit mit Platon und allen Ernst des Philosophirens absprechen soll. Was aber wirklich angeführt wird, kann auch bloß jene Tendenz gehabt haben, das allgemeine vom einzelnen zu sondern oder zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nicht durch Abstraction entstanden sind; auch antiperipatetisch.)

Zweiter Zeitabschnitt.

Erste Vollendung der sokratischen Philosophie durch Platon.

I. Platon selbst.

Eukleides bildete besonnen die dialektische Virtuosität des Sokrates nach, Antisthenes war begeistert, aber nur von der negativen Seite seiner ethischen. In Platon war Besonnenheit und Begeisterung zugleich und eingehend in den ganzen Sokrates. Die Idee des Erkennens aufgefaßt (nichts weniger als skeptisch) und weiter gebracht auf den Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα ἀληθής, welcher erst die Voraussezung begründet, daß das Princip in jedem sein muß und muß können lebendig gemacht werden. Daher konnte er auch die maieutische Methode zur Vollkommenheit bringen. Bei der Anwendung derselben sein Zwekk ebenfalls nicht bloß wissenschaftlich, sondern auch auf die Gesinnung. In beidem Fortsezung von Sokrates. Denn auch in lezterm ging er von dem elementarischen Zwekk, einzelne aus allen Classen zu bessern, zu dem organischen über, Herrscher aus Principien zu bilden, und neue Staatsformen entstehen zu lassen. Also hatte er auch ein Berufsleben, welches ihm über alles ging (viel Aufopferungen für Syrakus), nur aber auch als Fortsezung verschieden. Der ohngefähren Wirkung auf die Masse folgt die bestimmtere auf einen auserlesenen Kreis. Dieser mußte, je ausgelassener die Demokratie war, desto aristokratischer scheinen. Feldherrn, Redner aus Platons Schule. Seinem politischen Zwekke kam er oft nahe, dann wieder fern, bis er endlich die Hoffnung aufgab und nun das Bild des Staates schriftlich hinterließ. In diesem bestimmten Zwekke gründet sich die verschiedene Gestalt der platonischen Schule und damit auch der platonischen Lebensweise von der sokratischen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Er hat nun zuerst sokratisch alles zusammengebracht und ist als erster systematischer Philosoph anzusehen. Daher müssen sich auch alle Charaktere in ihm finden. Zwiefache Richtung der Erkenntniß auf Einheit und Totalität und in lezterer auf Physik und Ethik. Alles bei Platon in einem gewissen Maaß vorgestellt. Nichts ganz abgesondert für sich allein. Physik geht im Timaios in Ethik aus, Ethik geht überall auf Physik zurükk. Beide stüzen sich auf die Dialektik, welche wiederum nirgend anders vorhanden ist, als in Verbindung mit einem von beiden realen Zwekken. Besonders hellenisch das Nichtloslassen der Poesie vermittelst des mythischen. Nirgend meisterhafter als bei ihm; zulezt beides ganz in einander. Daher nicht zu verstehen, wenn man sich nicht des Wesens des mythischen immer bewußt bleibt, nämlich das ohne allseitige Vollendung unmögliche doctrinale Aussprechen der absoluten Einheit als eines positiven und also auch ihres Verhältnisses zur Totalität zu ersezen. Dieses mythische und jenes Ineinandersein aller Disciplinen erschwert die Darstellung. Doch muß sie nach den Disciplinen gegeben werden.

Die Eintheilung in diese drei schreibt man gewöhnlich dem Xenokrates zu, allein sie ist offenbar schon in Platons Werken enthalten. Der Physik und Ethik eigne Darstellungen gewidmet, die Dialektik, wenn man den Sophisten für keine will gelten lassen, wenigstens überall zum Grunde gelegt, und ein völliges Selbstgenügen verräth sich in dieser Triplicität. Zu erfinden ist überhaupt nichts bei einer solchen Eintheilung, denn sie ist schon da, wenn man sie sieht. Man sagt, Platon sei in der Dialektik den Eleatikern, in der Physik den Pythagoreern, in der Ethik dem Sokrates gefolgt. Man könnte eher sagen, in der Ethik den Pythagoreern und in der Physik den Ioniern, denn der Sokratismus geht durch und läßt sich in kein einzelnes Fach einsperren.

Die Dialektik knüpft sich unmittelbar an die Sophistik an. Denn dieser Corruption konnte nur dadurch begegnet wer-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

den, daß der vorige dialektische Instinct zum Bewußtsein erhöht wurde. In der Antilogik ist offenbar Eine Verknüpfung falsch. Um die Falschheit zu entdekken, muß man im Besiz der wahren combinatorischen Kunst sein. Diese nannte Platon Dialektik, weil Denken und Reden die alten nicht trennen konnten und noch jeder Disput lebendiges Gespräch war. Er theilt sie in zwei Theile, Zu wissen, was verknüpft werden kann und nicht, und Zu wissen, wie getheilt oder zusammengefaßt werden kann. Die Regeln, die sich bloß mit der richtigen Entwikkelung des schon verknüpften in Schlußform beschäftigen, hat er weniger herausgehoben, weil sich hier die Fertigkeit, wenn nur sonst das philosophische Talent ausgebildet wird, von selbst finden wird.

Als die normalfalsche Verknüpfung der Sophisten ist anzusehen die Identität des angenehmen und guten, und die der Erkenntniß und Wahrnehmung. Zu dieser falschen Verknüpfung suchte Platon vorzüglich den Grund, und also die Differenz zwischen Erkennen und Wahrnehmen. Er fand sie darin, daß die Erkenntniß keine Theilung von wahr und falsch litt, wol aber die Wahrnehmung, und gelangte so zu der bloß formalen Widerlegung, die er brauchte. Eben so mußte nun der Gegenstand nur der Erkenntniß das unwandelbare sein, der Wahrnehmung aber das veränderliche, dem Gegensaz unterworfene. Dies führte natürlich auf den eleatischen Gegensaz zwischen Sein und Werden. Wie sich diese als Gegenstände zu einander verhalten, ist Uebergang in die Physik. Auch das Verhältniß der Operationen ist zum Theil physisch bestimmt, denn das Erkennen verrichtet nach ihm die Seele rein für sich, beim Wahrnehmen bedient sie sich des Körpers als Organ. Rein dialektisch aber ist, daß aus der Wahrnehmung, *αἴσθησις*, nicht einmal ein Urtheil, *δόξα*, herauskommen kann, wenn nicht ein höheres, in das Gebiet der Erkenntniß gehörige, Element hinzukommt, weil sie ein *ἄπειρον* ist und nur die Erkenntniß die Bestimmung giebt.

Ein zweites Kunststükk der Sophisten war, in den Urthei-

len anderer die Einheit und Festigkeit des Subjects verschwinden zu machen, und als Widerspruch darzustellen, daß nichtseiendes könne gesprochen werden und daß Eines zugleich Vieles sei. (Wie Platon um den Antilogien im allgemeinen zu begegnen, die Eintheilung in die καϑ' αὑτά und in die zwiefachen πρός τι gebrauchte *), woraus erhellt, inwiefern einem könne entgegengesetztes zukommen): so suchte er dies insbesondere zu beseitigen, sowol für die Begriffe selbst, als für die Gegenstände, indem er unterschied erstlich das Gebiet des seienden für sich, wozu es gar keinen Gegensaz giebt, kein nichtseiendes; dann das Gebiet des Gegensazes zwischen dem einzelnen, welcher in der Zertheilung des seienden stattfindet, selbst dargestellt in der Form des Gegensazes als ταὐτόν und ϑάτερον. Dies sind zugleich die allgemeinen Combinationsformeln zwischen allen Begriffen. Endlich unter diesen die empirisch realen Gegensäze unter dem Schema der Bewegung und Ruhe als Beharrlichkeit und Wechsel **).

---

*) Leider habe ich über diese zwiefachen πρός τι in den nachgeschriebenen Vorlesungen nichts weiter finden können als folgendes aus einer Nachschrift v. J. 1823,

Aus den Begriffen, die er durch πρός τι bezeichnet, unterscheidet er als besondere Abtheilung die, welche ein Mehr oder Minder zulassen, ihr Wesen nur haben im Abnehmen und Zunehmen.

**) Aus derselben Nachschrift gebe ich noch folgendes,

Dies alles (nämlich im Gebiet der sophistischen Kunststükke) ordnete Platon dadurch, daß er sezte 1) das Sein an sich, wozu es keinen Gegensaz giebt und dem kein nichtseiendes gegenübersteht. Für dieses gilt der eleatische Grundsaz, daß das negative nicht sei und von diesem kann nichts negatives ausgesagt werden. 2) Das getheilte Sein, worin alle Gattungsbegriffe als von einander verschieden liegen. Dies stellt er dar unter der Form des Gegensazes zwischen dem ταὐτόν und ϑάτερον, zwischen demselben und dem verschiedenen, und hier fand seine Ansicht der megarischen Dialektik ihren Ort. In wiefern ein Ding ταὐτόν ist, kann ihm keine Mannigfaltigkeit zukommen, es ist nur darzustellen in der ungetrennten Totalität dessen, was es ist; sofern es aber Theil hat an dem verschiedenen, kann ihm mannigfaltig entgegengeseztes zukommen. Dies geht zunächst auf coordinirte Begriffe, sofern

Durch diese Grundzüge seiner Dialektik gewann er zuerst, gegen die Sophisten zu zeigen, wie Einheit und Vielheit könne verbunden sein, um die Relativität der negativen Säze anschaulich zu machen. Nun war aber noch die Einwendung übrig, hergenommen von der unvermeidlichen Subjectivität aller Erkenntniß, welche sie in Widerspruch sezten mit ihren Ansprüchen auf allgemeine Gültigkeit. Die Lösung beruhte eigentlich auf der physischen Theorie von der Harmonie des erkennenden und erkennbaren, rein dialektisch aber demonstrirte er sie an der Procedur des Lehrens, welches nämlich kein Hervorbringen sei, sondern ein Hervorrufen eines ursprünglich schon vorhandenen. Es war hier ganz dasselbe Verhältniß, wie zwischen Werden und Sein, allein Platon blieb nur der indirecte mythische Vortrag, er nannte dieses zeitlose vom ursprünglichen Schauen abgeleitete Einwohnen eine μνήμη, was auf ein vorher schon zeitlich dagewesenes deutet, aber aus der gemeinschaftlichen vorzeitlichen Welt auch allen dasselbe ist, wo denn das Verhältniß von Urbild und Abbild eintritt. Angesehen nun als bloßer Kanon zur

---

sie unter einem höheren stehen. Dies alles versirt noch im Gebiet der Erkenntniß, weil nur von Subjectsbegriffen die Rede ist; vom Gebiet der Wahrnehmung ist noch nichts. In jenem Gebiet sind eben diese Formeln der Inbegriff aller allgemeinen Combinationsformeln für die Begriffe, die nur eine Einerleiheit und eine Verschiedenheit aussagen können. Hier unterscheidet sich Platon wesentlich von den Megarikern, indem er die Erkenntniß über das Gebiet bestimmter Begriffe ausdehnte. Unter dieses stellt er das Gebiet der empirischen Gegensäze, die Erfahrung, und diese faßte er unter dem allgemeinen Schema der Bewegung und der Ruhe auf. Dies construirt das Gebiet der Wahrnehmung, welche immer ein ἄπειρον sei, und also schwebend in der Unbestimmtheit von Begriff und Urtheil, wo den nicht die Gegensäze bezogen auf das Gebiet des wahren, wenngleich in sich getheilten Seins, woraus hervorgeht, daß alle die Begriffe unter der Formel καθ' αὑτό eigentlich Subjectsbegriffe sind auf dem Gebiet der Wahrnehmung; die πρός τι bilden das Gebiet der Prädicatsbegriffe für die Sphäre der Wahrnehmung. Ihre Wahrheit haben sie, sofern sie unabhängig von aller Wahrnehmung zurückgeführt werden können auf das Gebiet, welches unter der Formel des ταὐτόν und θάτερον begriffen ist.

Vermeidung der Irrthümer und als polemische Waffe erscheinen aber diese dialektischen Säze, so sehr sich auch ihre Wahrheit aufdringt, doch nur als willkührlich aufgefaßt und zusammengestellt. Näher aber und ohne diese Beziehung angesehen bewähren sie sich, wie es der formalen Seite der Philosophie geziemt, als der reine Spiegel der realen, und enthalten zugleich alle Principien der Anschauung, also völlig speculativ. Also die erste Eintheilung, welche die Einheit des Wesens bei der Vielheit der Relationen aufstellt, indem sie vollständige Eintheilung sein will, sezt zugleich die Aufgabe, jedes καθ᾽ αὑτό durch alle πρός τι, welche ein vollständiges System bilden müssen, hindurch zu führen, so daß jede Einheit des Wesens wieder eine Totalität von Bestimmungen wird, und von Relationen, indem es auch unter ταὐτόν und θάτερον betrachtet werden kann, und so als Einheit und Totalität wieder ein Bild des ganzen. Eben so ist in Vergleichung mit den πρός τι jedes καθ᾽ αὑτό ein ὄν, in Vergleich aber mit einem andern καθ᾽ αὑτό tritt es in die Sphäre von ταὐτόν und θάτερον. Hier liegt unstreitig zugleich das Anerkennen des individuellen, denn das individuelle ist das, was an und für sich als seiend keinen Gegensaz hat, so wie man sagen kann, die πρός τι sind das universelle. Auch bei seiner Eintheilung unterscheidet er sehr ein willkührliches, auf mancherlei Weise von ihm persiflirtes, von dem natürlichen. Die Unterarten müssen darin sein, wenn man ordentlich zusieht. Alles dies deutet nun auf den nothwendigen Zusammenhang alles Erkennens, der von uns schon als Princip der sokratischen Methode erkannt ist. Auf diesen Zusammenhang und also auf die Systematik der Natur waren die dialektischen Uebungen der platonischen Schule wol vorzüglich gerichtet. Ferner indem er die ἀνάμνησις von der μνήμη unterschied und diese von einem früheren Schauen ableitet, muß ihm dieses doch ein anderes gewesen sein und die streitige Differenz zwischen Ding und Vorstellung nicht in sich gehabt haben. Hier ist also neben dem

Verhältniß zwischen der Einheit des Begriffs und der Vielheit der Dinge — indem diese bloß der Vielheit der ἀναμνήσεων entspricht, die sich alle auf eine und dieselbe μνήμη bezogen — auch die Einheit des Seins und Erkennens zum Grunde gelegt und formal in dem Gebiet der Dialektik selbst abgebildet. Diese Einheit beweist er auch indirect, indem, insofern das Erkennen ein Handeln, also ein erscheinendes ist, das Sein auch ein leidendes sein muß und nicht das absolute, was sich nun auch umkehren läßt, so daß mit dem absoluten Sein zugleich auch das zeitlose Erkennen gesezt ist. Diese Einheit der Gegensäze stellt er auch als eine absolute Einheit auf, als das als θεός und ἀγαθόν über der οὐσία und ἐπιστήμη schwebende. Auf diese Weise nun ist nicht nur seine Dialektik als formale Seite der Spiegel der realen sowol physischen als ethischen, sondern auch das heuristische Princip der absoluten Einheit oder der Idee der Gottheit, die er in physischen und ethischen Darstellungen immer nur voraussezt, hier aber erwekkt. In allem diesen erscheint er nun nur als wissenschaftlichere Fortsezung des Sokrates. Denn nicht nur an den allgemeinen Zusammenhang der Begriffe knüpfte dieser schon seine Methode und sezte als nothwendig zur Vielheit der Dinge die Einheit der Begriffe; sondern auch er scheint die Idee der Gottheit theils rein dialektisch aufgewekkt zu haben, theils durch Teleologie, die nur die unvollkommne Scheidung ist zwischen formalem und realem. Von jener Seite auf die Idee der Gottheit gekommen zu sein zeigt gewiß, wie jede hellenische Philosophie theistisch sein muß, da der Theismus durch die bloße Polemik gegen die skeptische Antiphilosophie schon heraustrat. Und eben so gewiß ist es der Triumph der Philosophie. Denn für die Naturerklärung oder die Sittengeseze die Gottheit als fremdes zu Hülfe nehmen zu müssen, ist immer mißlich für den Zwekk und herabwürdigend für die Wissenschaft.

Wie nun die Dialektik überall auf die Physik hinführt: so muß man auch, um die Physik richtig zu verstehen, bei der

Dialektik anfangen, und zwar bei der Ideenlehre, daß nämlich die Einheit des Begriffs zugleich das wahre reale Sein ist zu der Vielheit der Dinge, das urbildliche zu dem abbildlichen. Dieses selbige, in der ersten Beziehung mehr εἶδος, in der lezten mehr ἰδέα genannt, ist nun eben in dieser die productive Kraft der Natur als solche, das παράδειγμα für die Bildung der werdenden Erscheinungen und physisch das wahre ὄν. Aristoteles sagt, der herakleitische Fluß habe den Platon auf die Ideenlehre gebracht, weil dann, wenn Erkenntniß sein solle, außer dem werdenden noch anderes sein müsse, und freilich sind diese Einheiten der bestimmten Productivität das beharrliche, was Herakleitos nicht gesehen hat. Allein man könnte eben so gut sagen, die Homöomerien des Anaxagoras hätten ihn darauf gebracht. Denn wenn die bestimmten Formen des Seins, die dieser annahm, in der Erscheinung, dem πάντα ὁμοῦ, nicht rein vorkommen: so müssen sie ihr Sein anderwärts haben, nämlich in dem sie auffindenden Verstande. Von dieser Seite aus ist die ideale, von jener die reale Seite der Idee gekommen, und durch Identificirung beider wäre nun Platon die höhere Combination zwischen Herakleitos und Anaxagoras. Darum ist er auch von ihrer Einseitigkeit frei. Denn die Activitäten, die Prädicate, sind eben sowol ein καθ᾽ αὑτό, und es giebt eben so gut eine Idee zu ihnen, als zu den Subjecten. Wie nun in dem Urbildlichen Sein und Erkennen dasselbe, und eben diese Selbigkeit sein Wesen ist: so ist auch die Grundanschauung des abbildlichen das Einssein des geistigen und des materiellen in der Form des Lebens, wo der νοῦς als Seele die geistige, die Materie als Leib die reale Seite ist. Von dem Verhältniß aber dieses Werdens zu dem Sein kann in dem factischen Bewußtsein keine reine Erkenntniß vorkommen, sondern nur eine wahrscheinliche Rede, weil nämlich die mittheilbare Erkenntniß selbst in der Form des werdenden befangen ist. Darum erscheint auch das Verhältniß selbst als ein Werden und seine Darstellung kann nur

die Form der κοσμοποιΐα haben. Daher nun alle Naturbeschreibung rein mythisch ist. Wie aber schon Urbild und Abbild eine individuelle durch den herrschenden Kunstsinn hervorgebrachte Darstellung ist: so herrscht nun dieser Typus durchgängig, und die Gottheit erscheint als bildend, die Welt als das gebildete. Daher die fast unentbehrliche Fiction eines rohen Stoffes, in welchem gebildet wird. Die Materie drükkt nun eben aus die Differenz zwischen Urbild und Abbild, so daß sie als roh zwar im Verschwinden gedacht wird, als Träger des Abbildes aber bleibend. Sie ist, weil im Gebiet des Gegensazes durchaus der Gegensaz von Thun und Leiden der höchste ist, die Passivität zu der Activität des Paradeigma. Vorgeworfen wird dem Platon dieser gestalt- und qualitätlosen Materie Ewigkeit, welche aber doch nichts bedeutet, als daß es in keinem Punkte des wirklichen Seins ein Nichtzusammensein des idealen und realen giebt. Die Ewigkeit außer Gott träfe den νοῦς eben so gut. Denn Gott nahm den νοῦς, der nicht er selbst war, und pflanzte ihn als Seele der Materie ein, so daß diese beiden Glieder die erste, nur nicht wieder als Werden beschriebene Differenziirung der ursprünglichen Einheit sind, die Welt ist demnach ein vernunftbegabtes und beleibtes lebendiges. Seele ist der νοῦς, in wiefern seine οὐσία als Identität des reinen und gewordenen Seins in die Sphäre des Gegensazes versezt wird durch Verknüpfung mit Einerleiheit und Verschiedenheit, d. h. als lebendige Beziehung der Totalität der Ideen auf das Werden. Leib scheint die rohe Materie zu werden, indem sie die regelmäßigen Gestalten aufnimmt, deren Totalität in der Kugel gegeben ist. Wie nun die Form des absoluten Seins die Ewigkeit ist: so die Form des werdenden ihr Abbild, die Zeit, die hier also auch nur mythisch als ein gewordenes erscheint. Diese ist nur zugleich mit der Bewegung, daher nun die Einheit der Welt sich nothwendig in die Totalität der Sphären umsezt. Diese in der Einheit der Seele und des Leibes in ihrem systematischen Zusammenbewegen sind die

gewordenen Gottheiten. Keinesweges ist die Weltseele bloß Bahn *), sondern Identität aller Entwikkelungen des ideellen Princips im wirklichen Leben, auch nicht ein mehrfaches, sondern eine wahre Einheit, in welcher nichts wahrhaft kann gesondert werden. Die platonische Zahl deutet gewiß auf die verschiedenen Entwikkelungen, welche nicht fließend sondern individuell als discrete Größen gesezt werden und offenbar in zwei Reihen zerfallen nach dem pythagoreischen Princip des geraden und ungeraden, also gewiß im allgemeinen Gegensaz des männlichen und weiblichen. Im Leibe nun stellt er die vier Elemente auf, nicht zwar als einfach, aber doch so, daß er das, woraus sie qualitativ mögen zusammengesezt sein, erst späterer Einsicht überläßt. Charakterisirt nun werden sie durch die Gestalt, aber doch so, daß eine qualitative Differenz noch dunkel vorzuschweben scheint, durch welche sie schon vor Aufdrükkung der Form ein analoges mannigfaltiges waren, und diese Elementargestaltung als eine frühere Periode der bloß anorganischen Weltbildung erscheint. Die Charakterisirung aus der Form, Entstehung aus den beiden Normaltriangeln, und daraus genommene Erklärung von dem Uebergange der drei unstarren in einander, ist nicht pythagoreisch, sondern nur so weit hierhin die Anschauung gedrungen war, das Bestreben in der Bildung des anorganischen die Gesezmäßigkeit aufzufinden. Wahrscheinlich schwebte dem Platon auch nur eine absolute Harmonie der Qualität und der Gestalt vor, so daß deshalb das qualitative immer so dunkel als ein nichtverstandenes mitspielte. Jeder einzelne Weltkörper aber ist nun wieder ein Bild des ganzen, und muß also auch eine Totalität von Entwikkelungen des Lebens in sich haben. Dieses vereinzelte untergeordnete Leben nun ist nur das menschliche, indem das thierische erst aus dem Abfall der Menschen vom νοῦς entsteht.

*) Die Nachschriften von 1823 haben, Nicht bloß das Erregungsprincip in seiner Construction der Bahn des Weltkörpers.

Als etwas ganz selbständiges und doch vom *νοῦς* entblößtes konnte Platon die Thiere nicht sezen, und also auch nicht so aufsteigen wie Empedokles. Die menschliche Seele nun ist durchaus gleich der Weltseele, also an sich eben so wenig eine Mehrheit als jene, sondern die Vernunft ist ihr Wesen, ihre Erscheinung aber ist die Einheit von Wissenschaft und richtiger Vorstellung. So ist auch der Leib aus dem Leibe des Weltkörpers genommen, aus den vier Elementen zusammengesezt, die aber doch in ihm auf eine eigenthümliche Weise modificirt sind, so daß hier eine Verbindung der Theorie des Empedokles und der des Anaxagoras statt findet. Der Leib erscheint als sterbliches, reines Product des einzelnen Weltthieres, auf welchem er wächst, darum durch dessen Weltseele *) gebildet und von dessen Weltleibe geliehen. Allein eine Differenz zwischen dem *ζῶον κατὰ μέρος* und dem Welt-*ζῶον* ist des ersteren Bedürfniß äußerer Organe. Vermittelst dieser ist nun seine Seele nothwendig an die *αἴσθησις* geknüpft und also auch eben so sterblich als der Leib selbst, aber nur mit dem, was von den Organen ausgeht. Wie nun aber der Leib und die Seele als solche dem Platon keine eigne Substanzen sind, sondern die Seele von dem Leibe getrennt als ein der Weltseele gleichartiges seiendes aber nothwendig mit einem Leibe zu verbindendes übrig bleibt, der Leib hingegen als eine Einzelheit aus dem Werden des Weltkörpers ins universelle zurükkfällt: so ist auch die sterbliche Seele keine eigne Substanz, sondern nur das, was in der Seele durch das Zusammensein mit dem Leibe gesezt war. Nur so ist der Timaios mit dem Phaidon zu vereinigen. Wie aber in der Idee des Lebens die ganze Kraft des *νοῦς* rein aufgeht: so ist doch die Erscheinung desselben dieser Kraft nicht ganz angemessen, weil sie eben ein Werden ist und in keinem Augenblikk der

---

*) Nachschrift von 1823 Werk der Weltseele als des gestaltenden Princips der Erde.

Zeit die Materie ganz in die Gewalt des *νοῦς* gebracht ist. In sofern ist nun die Materie die Ursach des Uebels, was eigentlich nur so viel heißt, daß sie in jedem Product der negative Factor ist. Allein freilich scheint Platon hier etwas positives gesehen zu haben, wie man aus seinem Streit mit Eukleides schließen muß, und aus dem eleatischen Grundsaz, daß es kein rein negatives giebt. Diese Gegenwirkungen der Materie nennt er die nothwendigen Ursachen, und darum theilt sich seine Theorie des Leibes in Physiologie und Nosologie. Die erstere ist, was die Sinnenlehre betrifft, wol sehr empedokleisch. Eigenthümlich darin die Eintheilung des Leibes in drei Höhlen nach den drei Seelenvermögen, das Ahndungs- und Wahrsagungsvermögen in der Leber und die Bestimmung der edlen Organe. Die Nosologie hat Platon gewiß zuerst naturwissenschaftlich behandelt. Von dieser Seite ist nun das Uebel der Uebergang zur

E t h i k und führt auf die Grundidee des guten. Absolut ist eben dieses die Gottheit, über das ideale und reale hinaus. Als Identität aber der Totalität mit der Einheit besteht das gute aus den fünf im Philebos aufgestellten Momenten, wo die Lust nichts anderes ist, als die in Gefühl gesezte Harmonie der einzelnen Lebenserscheinungen mit der Idee des Lebens. Diese Idee des guten geht auf in der anderwärts aufgestellten der Aehnlichkeit mit Gott, denn die Weltbildung ist harmonisch und ganz für alle Momente dasselbe, nur daß die Lust sich lediglich auf das vereinzelte Leben bezieht *). Schon dem Platon daher erschien die ethische Bildung in Abstufung von der göttlichen und dämonischen als die lezte den Menschen überlassene. Das göttliche Leben ist ihm ein schlechthin gemeinschaftliches, ächt hellenisch und altattisch, und die gänzliche Durchbildung der Materie für den *νοῦς* geschieht durch den Staat. Die Form, eine

*) Spätere Anm. Schl's. Dies ist Ausgleichung des Gegensazes zwischen Kynismus und Hedonismus.

Constitution zu erzählen, ist ganz analog der Kosmogonie, und außer dem Staat ist alles übrige ethische nur elementarisch. Beim Staat liegt zum Grunde die Eintheilung der Menschen nach den Temperamenten, wo Platon aber nur eine Duplicität sieht, σώφρονας und ανδρείους *). Ethische Charaktere sind freilich beide nur, in wiefern sie in einander sind; ganz getrennt geht gleich eine κακία an. Allein Platon sah wol, daß die reine Indifferenz nicht vorkommt, und seine erste Aufgabe ist nur, dem Auseinandergehen beider dadurch vorzubeugen, daß theils durch die Zeugung der Indifferenz angenähert wird, theils durch Erziehung jedem das entgegengesezte Princip befreundet. Ferner liegt zum Grunde die Eintheilung nach dem stufenweisen Durchdrungensein vom νοῦς, in die wissenden, richtig vorstellenden, bei welchen θυμός, die Regbarkeit des Gefühls für die Vernunft, herrscht, und die von der Masse beherrschten, welchen nur die Begierde und die unrichtige Vorstellung zukommt. Die Wissenschaft der ersten muß also gemeinschaftlich sein für die lezten, d. h. die ersten müssen herrschen, der θυμός der andern muß gemeinschaftlich sein für alle, d. h. diese müssen zum Fortgang des Bildungsprozesses gegen allen Widerstand aufregen, und endlich der lezten Verwandschaft mit der Masse muß gemeinschaftlich werden durch Bearbeitung derselben für den Staat. Endlich muß noch hier Zeugung und Erziehung abzwekken auf Veredlung des ganzen, wo aber offenbar die Materie gesezt wird als eine die niedrigste Klasse immer wieder erzeugende Kraft. Die Zeugungsaufgaben werden gelöst dadurch, daß die Ehestiftung unter die Herrschaft der wissenden gebracht wird. Die Weibergemeinschaft ist dazu nicht unumgänglich nothwendig, aber sie zu stiften, wenn irgend etwas damit ausgerichtet werden könnte, widerstand dem Platon nicht, da er in der Geschlechtsverbindung

*) Spät. Anm. Schl's. Σωφροσύνη phlegmatisches und melancholisches Temperament, nur daß lezteres von selbst sehr zurücktritt, ἀνδρεία cholerisches und sanguinisches Temperament.

das individuelle nicht sah, und er von der ethischen Idee der Familie gar keine Anschauung hatte. Die Gemeinschaftlichkeit der Vernunft wird hervorgebracht durch die Constitution, in welcher schon liegt, daß keiner nach Neuerungen streben kann, weil jeder das hat, was er begehrt. Die Tüchtigkeit und das Gleichgewicht der einzelnen durch pythagoreische Gymnastik nach dem Grundsaz, die Seele nie ohne den Leib zu üben, der eigentlich fast die einzige Spur von Pflichtenlehre ist.

Bei der Tugendlehre geht Platon aus von einer vorgefundenen populären Quadruplicität, die er offenbar anfangs nur als different ansah, in wiefern der Widerstand auf etwas anderes bei jeder gerichtet ist. Die lezten Erklärungen in der Republik sind, weil Gerechtigkeit sich in Besonnenheit verliert und auch mit Tapferkeit Eins ist, so, daß nur Gerechtigkeit und Weisheit übrig blieben als Gegensaz zwischen Sein und Werden.

Aus allem erhellt die Vereinigung alles vorigen im Sokratismus, aber auch ein offenbarer Mangel auf Seiten des realen Wissens und eben daher ein allzufestes Anhangen des speculativen an der poetischen Form.

Wäre nun die Neigung zum realen Wissen in der Folge vereiniget gewesen mit einem gleichen speculativen Talent: so hätte dieses erst die Vollendung werden müssen. Allein wenn die Masse des einzelnen auf einmal zu stark eindringt: so drängt sie das speculative Talent zurükk. Nie ist einer, der eine große empirische Masse zuerst bearbeitet hat, ein eigentlicher Philosoph gewesen. Daher differenziirte sich die platonische Schule. Die speculativeren blieben von der Bearbeitung der realen Seite zurükk, und so mußte am Ende eine Art von Leerheit entstehen. Die realeren verloren sich in der Fülle, und unter dieser Mannigfaltigkeit wurde ihnen das speculative selbst nur ein gegebenes einzelnes. Dies ist der Gegensaz zwischen den älteren Akademikern und dem Aristoteles. Ihre Einheit aber zeigt sich theils in dem Festhalten der allgemeinen sokratischen Ideen, theils in der ihnen

gemeinschaftlichen platonischen Lebensweise; politische Tendenz, aristokratische Verbindungen mit vornehmen und Tyrannen.

II. Die ächten Akademiker.

Kein erfinderischer Geist, sondern außer wenigen Fortsezungen nur Stillstand und allmähliges Zurükktreten.

Ihre Dialektik, wie es scheint, durchaus Tradition der platonischen, gewiß sorgfältige. Das Dictum des späteren Polemon, man müsse sich nicht an Worten üben, sondern an den Dingen, ist gewiß nicht Verwerfung der Dialektik selbst, sondern nur der megarischen, die an den Formeln klebte, und Empfehlung der ächt platonischen Richtung auf Eintheilungen und Combinationen. Eine Frucht (frühere schon) davon scheint gewesen zu sein der näher bestimmte Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst. Platon schien beide zu sehr identificirt und auch der Ausführung eine ἐπιστήμη beigelegt zu haben. Daher nun die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις des Speusippos ganz besonders, wie man aus den Beispielen sieht, auf das Gebiet der Kunst berechnet, als eine durch die der Vernunftthätigkeit folgende Uebung entstehende Vollkommenheit. Lediglich auf das Gebiet des Wissens und ihm ähnliche scheint sich auch die spätere dreifache Eintheilung des Xenokrates zu beziehen, wo δοξαστόν schlechter erscheint als αἰσθητόν. Gewiß nur davon, wo die Sinne durch unvermeidliche Täuschung ein entgegengesetztes Resultat geben als die Vernunft. Oder er hat αἴσθησις in dem allereinfachsten Sinn genommen, wo sie von allem Urtheil entblößt lauter Wahrheit enthält.

Sonst giebt man dem Xenokrates Schuld, er habe in der Physik etwas erfunden, aus dialektischem Unvermögen, sich durch den Widerspruch von Einheit und Vielheit durchzufinden. Allein theils konnte, wer diesen nicht platonisch lösete, überall kein Platoniker sein, theils giebt seine Erfindung die Lösung nicht,

deren er bedurft hätte. Denn als theilbar der Materie nach sind seine ἀδιαίρετοι γραμμαί doch Vielheit, und um eine Einheit der Art nach herauszubringen, hätte er ihrer nicht bedurft, denn diesen Charakter tragen die platonischen Flächen auch. Dies gehört also rein in

die Physik als Fortsezung des Platon, und zwar eine solche, die ohne erweitertes reales Wissen konnte zu Stande kommen. Die Flächen haben einen bestimmten geometrischen Charakter; allein sie sind noch nicht das geometrisch einfache, und hierauf vielleicht Platons geheimnißvolle Aeußerung im Timaios deutend suchte er einen eben so bestimmten Charakter in den Linien, welche diese Flächen bilden, ob nach Verhältnissen zum Kreise oder nach harmonischen Proportionen läßt sich wol nicht mehr entscheiden. Sonst ist das Gebildetsein der Welt aus dem Eins und dem ἀένναον ganz platonische Beschreibung der Idee und der Materie. Nur nimmt gewaltig überhand die arithmetisch pythagorisirende und die mythologische Bezeichnung, aus welcher hernach die neuplatonische entstand. So μονάς und unbestimmte δυάς als Zeus und Mutter der Götter; Mutter wegen Wirklichkeit der Materie, und der Götter wegen der ursprünglichen Weltbildung. Fortgesezt auch das im Platon nur angedeutete, die Volksgötter als die Ideen der universellen Actionen zu sezen, sehr empedokleisirend. So auch die Parzen als die universellen Actionen der Seele bezeichnend. Reales um so weniger neues, da er die Kenntnisse nur als λαβαί der Philosophie ansah, wenn dies wahr ist.

Ethik scheint mehr elementarisch gewesen zu sein als staatbildend. Die Hoffnung war verloren, daß die platonische Bedingung zu realer Verbesserung eintreten könnte, und die Zeit führte darauf, die Tugend des einzelnen nur als Saamen auszubilden. Wenig politisches den Nachrichten zufolge in den Schriften des Speusippos und Xenokrates. Gemeinschaftliches Verdienst derselben aber scheint gewesen zu sein genauere Be-

stimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Physik. Einmal der Gegensaz des Princips und der Methode. In der Physik nämlich das höchste in dem Sein, welches mehr dem Werden zum Grunde liegend vor demselben gedacht wird; in der Ethik in dem Sein, welches als Resultat des Werdens, als Werk erscheint. So wurde die organische Tendenz der Natur auch schon von Platon mehr ethisch betrachtet. Dann aber auch die Identität des Gebietes durch Xenokrates, welcher alles seiende (physische) ethisch eintheilte *) in das gute, ethisch seiende, gewordene; das böse, werdende als noch nicht gewordenes; weder gut noch böse, das noch nicht werdende. Altplatonisch, aber wie es scheint in größerem Sinne umgebildet. — In der Tugendlehre offenbart sich Hinneigung zur theoretischen Seite in der Beschreibung der *φρόνησις*. Vielleicht auch schon in der (hier wol ursprünglichen) Benennung *σπουδαῖος βίος*. Ferner trennt Xenokrates von der Tugend das Organ derselben, die *ὑπηρετικὴ δύναμις*, ohnerachtet es nur Organ ist in wiefern ethisch gebildet, allein diese Bildung ist freilich eine gemeinschaftliche. Nur hatte er für lezteres noch so viel Sinn, daß er dennoch diese *δύναμις* für nöthig zur *εὐδαιμονία* hielt (welches zeigt, wiefern sich auch Aristoteles dem platonischen nähern konnte). Polemon aber, der die Trennung bestehen ließ, verschloß sich ganz in die Subjectivität und hielt die Tugend allein für hinreichend. Daher bildet er auch schon den offenbaren Uebergang zu den Stoikern.

III. Aristoteles.

Viele Zeugnisse lassen nicht daran zweifeln, daß Aristoteles mehrere Jahre Platons unmittelbarer Schüler gewesen. Aus seinen Schriften kann man es nicht merken. Durchgehende Mißverständnisse platonischer Lehren, aus Mißverstand der Schriften zu erklären,

*) Sext. Emp. adv. math. XI, 4.

nicht zu begreifen aber, wie ein lebendiger Schüler ihn sollte beibehalten haben; alle Berufungen auf unsere Werke, keine einzige bestimmte auf mündlichen Unterricht; Tadel geflissentlicher einzelner Ausdrükke, wie er dem nicht möglich sein sollte, der Platons Manier aus dem Leben kannte; alles dies spricht nur für Kenntniß aus den Schriften. Man sieht daraus wenigstens, wie lose die Verbindung gewesen und wie wenig dem Platon zu verargen, wenn er den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger erwählte. So daß vielleicht die kürzeste Darstellung der aristotelischen Lehre wäre, wenn man nur den Gegensaz zu der platonischen aufstellte. Doch wenden wir uns lieber an seine Schriften.

Diese zerfallen ganz nach der alten Eintheilung in dialektische, physische und ethische. Man schreibt ihm sonst die moderne zu in theoretische und praktische; auch kommt eine solche Eintheilung der ἐπιστήμη vor in theoretische, praktische und poetische, ist aber durchaus, so gefaßt, zu einer Eintheilung der Wissenschaft nicht brauchbar.

Statt der Dialektik, in welcher die Richtung der Erkenntniß auf die Einheit wesentlich ist, giebt Aristoteles die Syllogistik, Theorie der Schlüsse und Beweise. Er selbst gesteht, weder ließen sich Definitionen beweisen, noch ließen sich Eintheilungen in Syllogismen verwandeln, so daß seine Kunst ganz außerhalb der Aufgaben der platonischen Dialektik fällt und — außer der Bewaffnung gegen den Sprachmißbrauch in den sophistischen Spielereien — nur zum Kanon für die richtige Entwikkelung und Anwendung einer schon gegebenen Combination dienen kann. Heuristischer sind seine Kategorien und die Topik, erstere um Probleme zu erfinden, und leztere um zu den Problemen die Auflösung. Wie aber die Kategorien größtentheils nur auf äußere Verhältnisse gehen: so ist auch seine Topik nur auf dem Gebiet des συλλογισμὸς διαλεκτικός, der nicht aus erwiesenen oder unmittelbar gewissen Säzen, sondern ἐξ ἐνδόξων folgert. Also nur Wahrscheinlichkeiten lassen sich auf diesem Wege

finden, und keine eigentliche strenge Erkenntniß. Daß er sich mit einer solchen Heuristik begnügt, liegt in seiner Idee vom Erkennen. Dem Gehalt nach ist es ihm nur das durch Induction gefundene *καθόλου,* da doch die Induction schon voraussezt, daß man dasjenige hat, was das Princip der Zusammenstellung ist. Ein so gefundenes ist dann auch nur empirisch. Der Form nach ist ihm das Erkennen das Wissen um die Ursach eines als nothwendig eingesehenen, was nun zurükkgeht auf eine erste Ursach. Ursach aber ist eine bloß wörtliche Einheit und der Sache nach vierfach, formelle = Wesen, materielle = Substrat, bewegende und Endursach. So müßte er also auf vier erste Ursachen zurükkommen, allein so genau nimmt er es nicht und meint nur, sie fielen oft zusammen. Desto deutlicher sieht man, wie er durchaus nur auf das einzelne eingerichtet ist. Das platonische Werden ist ihm das wahre Sein; dagegen das lebendige Sein der Ideen ist ihm nur die Möglichkeit, woraus jenes entstehen kann, und also das allgemeine realiter nur im Verstande *), und der Verstand nur Eins mit den Dingen ihrer Möglichkeit nach, wobei natürlich an Richtung der Erkenntniß auf eine höchste Einheit nicht zu denken ist, um so weniger als Aristoteles das Merkmal der Nothwendigkeit immer mehr vernachlässigt und immer mehr auf das ursächliche ausgeht. Die ersten Ursachen können aber nicht wieder aus Ursachen erkannt werden; also nur in wiefern das Wissen auf dem Nichtwissen beruht, geht es mit den Dingen auf. Nun erkennt er zwar dieses unmittelbare weder der Demonstration unterworfene

---

*) Aus den Nachschriften von 1823. Dem Aristoteles ist das Werden, die *γένεσις*, das Sein, welches Gegenstand der Forschung ist; dagegen das allgemeine als productive Kraft zum Grunde liegende ist ihm die Möglichkeit, woraus das einzelne entstehen kann. Die Möglichkeit aber ist an sich nichts, zeigt nur eine Richtung im Denken an und so ist ihm jenes allgemeine nur im Verstande und dies ist in den Dingen ihrer Möglichkeit nach. Es wird also alle Ursach auf das Gebiet des einzelnen getrieben, wo die Ursach, wodurch ein mögliches wirklich geworden, eingesehen werden soll.

noch auf eine Ursach zurükkgehende Einsehen für etwas höheres als jenes Wissen, und dies bewährt eben seine philosophische Gesinnung, aber eben dies höhere kommt nicht heraus, und darin zeigt sich sein Mangel an speculativem Talent, weshalb er sich auch fast nirgend auf den νοῦς beruft, sondern fast überall nur aus einer oft sehr willkührlichen Induction folgert. Indem er aber dem Sokrates (der nur die Induction braucht, wo er die als einwohnend vorausgesezte Idee zum bestimmten Bewußtsein bringen will) diese und die Definition als Verdienste um die Anfänge der Wissenschaft anrechnet, glaubt er gewiß den rechten Sokratismus ergriffen zu haben. Hieraus nun läßt sich zunächst seine reale Methode im allgemeinen sehr gut verstehen. Wo er bei Erklärung anfangen muß, weist er auf eine Masse gleichartiger Wahrnehmung hin und verbindet oft, seiner eignen Kunst noch nicht recht Meister, sehr wesentliche und sehr zufällige Merkmale; oft hält er sich auch mehr an das Wort als an die Sache. Wo er dagegen bei Grundsäzen anzufangen hat, da stellt er die verschiedenen Meinungen zusammen und will aus der Kritik derselben mit Hülfe der Logik die Wahrheit ausmitteln. Daher der historische und kritische Charakter seiner Schriften. So überall in

der Physik. Großes Corpus physikalischer Schriften. Die formellen und materiellen Principien, Grundstoff und Bewegung. Eintheilung der Dinge in drei Classen. Für das unbewegliche die Metaphysik, für das unvergängliche die Bücher de coelo, für das vergängliche alle übrigen. Warum das unvergängliche eine eigne nicht durch Gegensaz bestimmte Materie haben muß, kommt nirgend heraus; so wenig als warum das unbewegliche von allem materiellen abgesondert sein muß. Dies findet sich aus einem rein formellen Grunde, nämlich weil es eine Wissenschaft geben muß, welche das seiende als seiend betrachtet *).

---

*) Aus den Nachschr. v. 1823. Da es von allem materiellen gesondert

Daß dieses seiende mit dem Weltbeweger identisch ist, scheint nur ein unbewußtes Platonisiren zu sein (das willkührliche Verknüpfen zweier Merkmale ist aber nichts seltenes). Diese berührende Bewegung enthält aber gar nicht den Grund, warum von dem unvergänglichen das vergängliche gerade auf diese und keine andere Art bewegt wird. So daß die Gottheit auf keine Weise unter der Idee des Künstlers auftritt. Nun ist freilich in ihr die erste ἀρχὴ κινήσεως und das erste εἶδος (das ὄν schlechthin) vereinigt, auch das erste οὗ ἕνεκα, allein jene beiden transcendent, lezteres nur immanent, so daß dies οὗ ἕνεκα nicht der Ursprung aller Endursachen für anderes ist. Warum aber hat er nicht auf diese Weise die Vereinigung vollständig gemacht? Man sieht, zur Naturerklärung bedarf er der Gottheit gar nicht. Daß er sie also aufstellt, muß reines inneres unbewußtes Bedürfniß sein (denn um dem Volkswahn zu schmeicheln konnte sie so nicht aufgestellt werden). Aber ganz unphilosophisch ist die Art, wie er sie construirt und noch allgemeiner die Art, wie er diese drei Arten der Substanzen außer einander sezt, so daß er nicht nur den Vorwurf auf sich ladet, das allgemeine wieder zum einzelnen zu machen (denn auch der Himmel müßte ihm eigentlich ein allgemeines sein in Beziehung auf die Erde), sondern ihm auch wunderlich genug die Gottheit unter allem das äußerlichste wird.

In der Naturbeschreibung müßte ihm nun das meteorische und unorganische als unmittelbarer Einfluß des unvergänglichen auf das vergängliche das höchste sein; es tritt aber als das niedrigste auf, weil es die Quelle seiner Bewegung nicht in sich selbst (dem vergänglichen) hat. Dies Insichselbsthaben ist nun die willkührliche Grundbeschreibung der Natur (die nichts zu erklären taugt, weil man erst die Grenzen des Selbst bestimmen

---

ist, ist es nicht das erste ὑποκείμενον und also nicht die erste Ursache in vollständigem Sinn.

müßte), man sieht aber, er ist ganz einseitig vom Gegensaz gegen die Kunst ausgegangen. (Wie er nun von hieraus noch zum strengern Unterschiede des beseelten und unbeseelten kommt, sieht man nicht?) Bei der Beschreibung der Thiere geht er wieder, als ob er die Einheit gar nicht finden wollte, vom einzelnen, von den Theilen aus, dann folgen die Verrichtungen (so daß er glaubte beides trennen zu können, was schon mechanisch genug ist) und die παθήματα, und zulezt erst die Seele, wobei er also rein vom thierischen auszugehen scheint. Hier ist nun wieder die Erklärung ganz willkührliche Verknüpfung zweier Merkmale, der Einheit der organischen Kräfte und des Erkenntnißvermögens. νόησις wird der αἴσθησις entgegengesezt, aber nur aus einem einzelnen Merkmal, nämlich als reines ποιεῖν ohne πάσχειν, und eben so aus der bloßen Induction behauptet, daß es doch kein νοεῖν gebe ohne αἰσθάνεσθαι. Hier kommt nun der νοῦς ganz zulezt heraus und doch als Princip, in wiefern die Tendenz zur Induction in ihm liegt, ja gleich als Grund alles vorigen, in wiefern es ein Wissen ist. Ob es aber vor dem νοῦς eine αἴσθησις giebt und erst durch das Zusammentragen dieser das Wissen von dem νοῦς entsteht, ist nicht deutlich. Angeknüpft aber wird der νοῦς wieder an die Gottheit. In wiefern nämlich dieser eine Thätigkeit ein Leben zukommen soll, darf es nur ein solches sein, welches kein πάσχειν ist, und wegen Mangels alles Bedürfnisses (wobei eine schlechte Anschauung des πράττειν zum Grunde liegt) die reine θεωρία. Leer ist aber auch dies, weil nicht entschieden wird, ob die Welt oder nur der νοῦς selbst Gegenstand ist. (Nahe lag die Vermittlung, wenn schon im νοῦς als solchem die Welt idealiter ist) *). Auch von Seiten dieser Verknüpfung war ihm also die Gottheit unnüz.

---

*) Aus den Nachschr. v. 1823. Wenn er nicht so entschieden dagegen gewesen dem allgemeinen eine Realität zuzuschreiben. Er hätte dem Pla=

Seine Ethik entspricht sehr genau der Physik und hat auch ganz dieselbe Methode und Verdienste. Ebenfalls geht er von willkührlichen Erklärungen aus, die auf unvollständigen Inductionen beruhen, oft nur von einem frappanten Merkmal geleitet. Ebenfalls ἐξ ἐνδόξων, und wo ihn Maaßbestimmung verläßt, mit der gewöhnlichen Formel, wie der weise es bestimmen werde. Auch von der Kritik der früheren fängt er an, jedoch in seinem eigentlichen (wahrscheinlich sehr frühen) Werk nicht mit der Gelehrsamkeit, wie bei den physischen Schriften. Statt der großen productiven Ansicht, wo der Staat eigentlich leztes Resultat ist, und der einzelne nur Element im Staat, schränkt er sich in die Subjectivität ein, weil die αἴσθησις, die ihm überall zum Grunde liegt, nur subjectiv ist. Sein eigentliches Product daher ist die εὐδαιμονία, und — so sehr man auch glauben könnte, die Ethik sei nur Propädeutik zur Politik — so ist doch diese nur Technik, um durch sie die Gesinnung zu bilden. Von der Grunderklärung der εὐδαιμονία muß man also anfangen. Ueber die Richtung der Thätigkeit muß zuerst bestimmt sein. Wie drei Classen der Dinge: so sezt Aristoteles auch drei Lebensweisen, und leider auch außer einander; θεωρητική, entsprechend dem unbeweglichen unvergänglichen, daher auch irgendwie die Gottheit dieses Bewußtsein besizt; πρακτική, in der Mitte, das eigentlich sittliche; und ἀπολαυστική, dem vergänglichen beweglichen entsprechend. Daß ihm das lezte nicht gut genug ist, sondern nur das zweite, und daß er die ἡδονή, welche Element der εὐδαιμονία ist, nie von der πρᾶξις trennen kann, beweiset seine sittliche und sokratische Gesinnung. Dagegen wenn er nun die einzelne Handlung nach den Endursachen betrachtet, schwankt er, ob die Tugend es sei oder die Lust. Auf der einen Seite hat er die Induction des Gefühls für die Tu-

---

ton nicht ganz gleich construiren können, weil er die Identität des realen und idealen gänzlich verwirft und das allgemeine ihm nur das zusammengefaßte einzelne ist.

gend, daß man ihr folgen würde auch ohne Lust. Dann aber ist ihm doch constant die Lust das lezte und die ethische Betrachtung scheint ihm eben so bestimmt nur beim lezten zu ruhen, wie die physische beim ersten. Indeß befreit ihn schon dieses Schwanken von dem Verdacht des niedrigen Eudämonismus. Die Tugend selbst ergreift er nun auch nur als Erscheinung. Indem er, um ihr Wesen zu finden, Handlungen zusammenstellt, worin sie ist und worin sie nicht ist, muß er auf das beiden gemeinschaftliche sehen, nämlich das Verhältniß des handelnden zum Gegenstand, und so erscheint sie ihm als die Mitte zwischen Zu stark anziehen und Zu stark abstoßen, in welcher Erklärung freilich das Wesen derselben nicht liegt. Indem er aber die Mitte wieder als relativ sezt und den tugendhaften auch als einen werdenden: so ist es eine gute Beschreibung des Werdens, indem die Tugend als solche sich immer weiter von der ursprünglichen Gewalt der Neigung entfernt. Seinem Beobachtungsgeist war die sokratische Quadruplicität zu dürftig, aber statt sie nun zu theilen und anderes als darunter begriffen aufzustellen, stellt er durch einander neben jene großen Formen die bestimmtesten Einzelheiten aus dem geselligen Leben. Die Beobachtung aber mancher Gebiete ist neu und verdienstlich. Die Zulänglichkeit der Tugend zur εὐδαιμονία sezt er; aber nicht rein, indem er theils die äußere Sphäre nicht als ethisch producirt sondern als gegeben sezt, theils Wohlergehn der Freunde als etwas trennbares und sofern nur als ein Minimum sezt. Das ganze Subject der Ethik aber, der freihandelnde, wird eben so ungründlich bestimmt, wie der Begriff φύσις in der Naturwissenschaft. — In der Politik begnügt er sich statt der Einheit der Verfassung nur mit dem Gegensaz in der Mannigfaltigkeit der Formen und mit einzelnen Regeln, die auch durch Kritik des vorhandenen ausgemittelt werden. Aber eben die hiebei entstehenden historischen Bilder sind das größte Verdienst.

Großen Mangel an speculativem Geist kann man nicht ver-

kennen, doch beherrschte ihn innerlich die Idee (was man besonders an den Inconsequenzen erkennt), nur zurükkgedrängt durch die Gewalt des empirischen. Große Verdienste in Naturbeschreibung und als erster gelehrter. Composition bei einem Schein von Klarheit, wie ihn die logische Gesezmäßigkeit geben muß, so innerlich verworren, wie es sein muß, wenn einer nicht fest ist in den Principien. In der Sprache — bei so wenigem Sinn für platonische Schönheit, daß ich an die dem Platon ähnlichen Exoterika nicht glauben möchte — einförmige Härte, schlechte Bildung neuer Wörter, also auch von dieser Seite ein Rükkschritt. Ein vergessenes Verdienst ist noch das erste Philosophiren über die Kunst, wobei sie auch schon als ein gewesenes erscheint.

IV. Peripatetiker.

Seine unmittelbare Schule, eine reine Fortsezung seines Weges, immer mehr nach der Empirie hin differenziirt. Theophrastos, Fortsezer der Naturbeschreibung, erster Botaniker und Litholog; auch seine Charaktere sind nur Naturbeschreibungen zu Aristoteles Ethik. Dikaiarchos nnd Aristoxenos sezen größtentheils die Geschichte fort, sammeln zur Geschichte der Philosophie; die Zeugnisse über ihren Charakter und Werth sehr getheilt. Fast ganz allein als Metaphysiker und den Aristoteles modificirend tritt Straton von Lampsakos hervor. Einige schildern ihn als bestimmten Gottesleugner, der den Zufall an die Spize der Natur gestellt. Andere, er habe Gott näher mit der Welt vereinigt. Schwer mehr auszumitteln; wahrscheinlicher aber ersteres, weil es wirklich die schwache Seite des Aristoteles war.

Dritter Zeitabschnitt.

Zweite Bildung der sokratischen Philosophie durch die Stoiker.

Drei Erscheinungen kommen hier zusammen, Epikureer, Skeptiker, Stoiker. Leztere sind die positive Seite, welcher die andern beiden entgegengesezt sind, die ersteren mehr ethisch, die lezteren mehr dialektisch. Der Gegensaz zwischen Stoikern und Epikureern ist zu bekannt, als daß man hier des positiven absolut bedürfte, um das negative zu verstehen, und anderer Ursachen wegen ist es besser, den Zusammenhang des ganzen Zeitalters mit dem Aristoteles zuerst am Epikuros zu zeigen, welchen dann um so eher gefolgt werden kann, da Epikuros und Zenon als ganz gleichzeitig anzusehen sind. Die Skeptiker hingegen können erst durch die Dialektik der Stoiker recht verständlich werden, so daß man was als Antiphilosophie erscheint hier trennen muß. Also

I. Epikuros.

Er selbst widersezt sich aller historischen Ansicht seines Daseins und will rein für und aus sich selbst verstanden sein als Autodidakt. Wodurch er sich ganz unbedeutend machen würde. Sogar vom Zusammenhang mit der leitenden Erscheinung, dem Sokratismus, will er nichts wissen; weder er noch seine Anhänger haben sich je Sokratiker genannt. Dies ist nun Eitelkeit, hervorstechend in seinem ganzen Leben, so unphilosophisch diese Gesinnung auch ist. Ueberall Hervorhebung seiner Persönlichkeit, Anstalten, um seine Lehre als Tradition unverlezlich zu machen, Stiftungen, um sein persönliches Andenken zu erhalten. Dahin also auch jener eitle Ruhm. Allein seine Abhängigkeit von

Aristoteles und sein Zusammenhang mit Kyrenaikern und Demokritos ist nicht zu verkennen, so sehr er jenen verschweigt und auf diese beiden schimpft. Vielmehr sind dies grade die Hauptpunkte, um das Verständniß seiner Lehre zu entwikkeln. Da er in der Dialektik eigentlich nichts geleistet hat und alles merkwürdige darin zur Psychologie und Physiologie gehört: so fangen wir um so eher bei dem auffallendsten und bekanntesten an, bei seiner

Ethik. Wo Aristoteles schwankte, hielt er die eine Seite fest; die Lust war ihm das lezte *τέλος*, nicht die Handlung. Allein er nahm auch von Aristoteles an, daß jede Bewegung, vom Standpunkt der Endursachen gesehen, nur noch das unvollendete ist, und so war ihm die Lust *τέλος*, nicht als Bewegung, wie den Aristippen, sondern als *ἠρεμία*, als lezte Befriedigung, sehr ähnlich des Theodoros Atheos *χαρά* über die *φρόνησις*, eigentlich permanente Stimmung, *καταστηματική* oder auch *γαληνισμός*, zur Widerlegung der Kyrenaiker. Weil sich nun diese als einzelner Moment weniger unterscheiden läßt, nahm er natürlich mit den späteren Kyrenaikern nicht die einzelne Lust sondern die *εὐδαιμονία* als Zwekk an. Hiedurch war aber ein möglicher Contrast gesezt zwischen dem ganzen und dem einzelnen Moment. Diesen hob er durch die jede unmittelbare Affection immer mehr überwiegende Zuströmung der *μνήμη*, aus welcher eben jene Stimmung entstand. Diese *μνήμη*, so wie auch gewissermaßen die Hoffnung, war nun seine geistige Lust, die er als unendlich vermehrbar mit Recht weit über die körperliche sezte. Eigenthümliche geistige aber konnte er nicht annehmen. Die Begierden, auf deren guten Ausgang demnach die *εὐδαιμονία* beruht, theilt er ein in natürliche und nothwendige, natürliche nicht nothwendige, und die keins von beiden sind. Alle aus *δόξα* entstandene sind lezter Art, und diese treten am meisten der Glükkseligkeit entgegen, vorzüglich die *δεισιδαιμονία*. Der Siz der Sünde ist also ganz eigentlich im Verstande. Bür-

gerliche Tugenden sind nur aus Furcht vor den ersten beiden Arten, und so entsteht eine mäßige Diätetik und Gymnastik. Das Maaß im Genuß der unmittelbaren Lust, worauf auch seine Theorie deutet, ist zum Theil wol auch in seiner Kränklichkeit gegründet. Geseze allerdings nur zur Bändigung unmäßiger Begierden, und so war ihm der Staat gar nichts ethisches, sondern ein bloß äußerlich gegebenes. Seine Schule als Societät Gegensaz des pythagoreischen Bundes.

Physik. Aristotelischer Charakter, das einzelne als solches auffassen und nach dem bloßen Causalzusammenhang fragend. Allein was Aristoteles inconsequent dazusezte, ließ er, freier von der Gewalt der Idee, wieder fort. Also keine Gottheit als Anfang der Bewegung und keine Vernunft als eigenthümliches Princip in der Seele. An die Stelle Gottes nur den positiven Ausdrukk des negativen, den Zufall. Kein von der Materie getrenntes Sein, also die Materie das ursprüngliche, und vor oder im Anfang der Bewegung gedacht ganz zerfallen, atomistisch. Daher seine Physik demokritisch. Vielleicht war er so, nachdem er ihm früher blindlings angehangen, aufs neue darauf gekommen und forderte daher, sie nur aus sich selbst zu haben. Die Abweichungen von Demokritos, z. B. daß er andere Differenz der Atome als nach der Gestalt annahm (wie z. B. die Atome der Seele die glättesten wären) und daß Atome und Körper ihm nun als zwei gegenüberstehende Arten des Seins erschienen, nicht sich verhaltend wie Sein und Schein, scheinen übelbegründet. Er scheint Elemente in die Mitte gestellt zu haben zwischen Atome und Körper und zwar nicht rein empedokleisch sondern vielleicht mit Annäherung an den Anaxagoras, wenn sein Lob desselben nicht auch bloße Paradoxie ist. Die Seele war ihm nun auch ein Leib von runden glatten Atomen. Er theilte sie wie Aristoteles in die organische Einheit und das Erkenntnißvermögen. Erstere durch den ganzen Leib verbreitet durch das Feuer, Princip der Wärme, durch das hauchige Prin-

cip der Bewegung, durch das luftige Princip der Ruhe, des Gleichgewichtes (der Luft scheint das Wasser mit angehört zu haben und die Erde kein Element gewesen zu sein). Was ist aber das Erkenntnißvermögen? Wie Aristoteles ließ er alles von den Sinnen ausgehen, allein da er den inconsequenten νοῦς leugnete, in dem doch gewissermaßen das Bestimmtsein der Induction gegründet war nach Aristoteles: so lag ihm ob, dies alles rein materiell zu erklären. Hiezu fand er die Idole des Demokritos vortrefflich. Körperlich sich losreißender Stoff der Wahnehmung körperlich aufgenommen, innerlich sich fixirend als Nachempfindung, ἐπαίσθησις, und hieraus entstehend das allgemeine Schema als nachempfundenes, ἐπαίσθημα, welches dann für künftiges die Vorkenntniß, πρόληψις, bildet. So ist der ganze Erkenntnißprozeß verkörpert, sogar der Begriff selbst. Wie die niedere Seele als Theil habend an einem Element wirksam war auf dasselbe: so steht sie nun auch als Erkenntnißvermögen in Gemeinschaft mit allen Idolen, wahrscheinlich als das nach innen gegangene Idol des Leibes, und ihr Unterschied von dem Körper liegt in nichts anderem, als in dieser Richtung des idolisirenden Vermögens. Der Begriff ist auf diese Art wieder einerlei mit den Dingen, aber nicht als Wurzel ihres Wesens, wie bei Platon, sondern ganz umgekehrt als Resultat ihres äußersten Scheins, denn zwischen den seienden Körpern und den in die Seele eingehenden Idolen stehen noch die Luftgebilde in der Mitte.

Dieser vollendete Materialismus kündigt sich schon von selbst als atheistisch an. Auch sind die seligen Götter des Epikuros nichts reelles. Er sezt nur die beiden Merkmale, Weltbewegung *) und Seligkeit (die aristotelischen, die zugleich auch

---

*) Dies Merkmal ließ Schl. in seinen späteren Vorlesungen zurükk, führte dagegen das Nichtsthun der epikurischen Götter auf die Lehre des Aristoteles zurükk, daß der Gottheit nur das theoretische, nicht das praktische

die populären waren), und nimmt also nur hypothetisch dies lezte Merkmal an. Kaum kann man sagen, er habe in ihnen die ἡδονὴ καταστηματικὴ idealisirt und zugleich das Wahrnehmungsvermögen über diesen κόσμος hinaus erweitert. Indeß mußte er den Ursprung dieses gemeinen Begriffs von Göttern erklären, damit es nicht Begriffe gebe ohne Idole. Daher nun das Zusammentreffen von Idolen aus anderen Weltgebäuden, (so versteht er κόσμος, und eine eigentliche Vielheit von Welten hat er also nicht angenommen), woraus er vielleicht auch die Bilder der Sterne erklärt. Denn diese sind gewiß seine κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτες θεοί. Was er also als Sieg über den Aberglauben für die Krone seines Systems hält, ist als gänzliche Verkennung alles mythischen und religiösen charakteristisch genug. Vielschreiber, verderblicher Sprachvermehrer.

II. Stoiker.

Der positive Charakter dieser Periode ist eigentlich, daß fortgerissen zu der Richtung nach der Totalität die Richtung nach der Einheit verloren geht, demnach auch das höchste Product derselben, die platonische Dialektik, sich allmählig abzehrt. Der Trieb aber auf das einzelne reale, der durch Aristoteles und die Peripatetiker so schnelle Fortschritte gemacht hatte, stokkte wieder, wie das in der Regel geschieht, das eigentliche Naturforschen hörte auf und nur das richtigere Bestimmen und Rubriciren ging fort. Darum aber war auch das Bewußtsein der speculativen Idee mächtiger und die Inconsequenzen des einseitigen empirischen Verfahrens des

---

Leben zukomme. Nach einem Notizenblatte Schleiermacher's, dessen er sich bei seinen Vorlesungen über die Gesch. der Phil. bedient hat, muß ich einen Schreibfehler annehmen. Es soll heißen, Er sezt die beiden Merkmale Weltbewegung und Seligkeit in Widerspruch. Erst durch diesen Zusaz ist die Sache richtig und der Zusammenhang mit dem folgenden verständlich.

Aristoteles mußten verschwinden. Bei ihrem Zusammenstellen des realen Wissens aber bemerkt man, daß sie die organische Physik fast ganz bei Seite stellen und sich nur mit der universellen meteorischen beschäftigen. Dies verräth eine Neigung zu jener Seite, in welcher sie mit Herakleitos übereinstimmen, dem daher auch ihre ganze Physik folgt. Das universelle aber muß auf jedem Gebiet, wo das individuelle dominiren soll, sich als Negativität offenbaren, woher nun der durchaus negative Charakter ihrer Ethik.

Betrachtet man die Stoiker im Sokratismus unmittelbar: so erscheinen sie als ein vereintes Wiederaufleben der Kyniker und Megariker, da jene auch den ethischen Charakter des Sokrates nur negativ aufgefaßt hatten und die Dialektik der lezten auch schon mehr den kanonischen als den organischen und heuristischen Charakter hatte. Die Darstellung aber muß doch ausgehen vom Verhältniß zum Aristoteles.

Die Dialektik also konnte wegen des allgemeinen Charakters der Zeit im höheren Sinn nicht mehr als einzelne Disciplin heraustreten, sondern wird mehr den andern Wissenschaften eingebildet, in welchen das Subject des Erkennens objectiv angeschaut wird. Von dem Betrachten der Idee des Erkennens und seiner Functionen und dessen, was vorausgesezt werden muß, wenn sie etwas reales sein sollen, war der Geist abgezogen zum objectiven hin. Jene indirecte Art also, das reine unvermittelte Wissen zu ahnden, war wie die damit zusammenhangende heuristische und mythische Darstellung nicht mehr an der Zeit. Nur das kanonische, ein kleiner Theil jener älteren Dialektik, blieb übrig. Hierin folgten die Stoiker im ganzen dem Aristoteles, nur daß sie theils weiter zurükkgehend die Lehre von den Säzen und ihren verschiedenen Beziehungen zur Wahrheit zuerst weiter ausbildeten, theils weiter vorwärts die Lehre von den hypothetischen Schlüssen sich anreihend an die Megariker beendigten.

Eine große Menge von Erklärungen und Begriffssystemen sind uns noch übrig, nicht alle einstimmig, auch wol nicht alle ächt. Man sieht indeß, daß sie auch in den Erklärungen glükklicher waren als Aristoteles, bei welchem der Induction keine allgemeinere Ansicht voranging. Ihre Terminologie mußte zum Theil neu sein, weil sie äußerlich an Aristoteles anknüpfend doch eben im allgemeinen von ihm abwichen, theils war sie es wol, weil dies fast die einzige Art war, wie sie sich Verdienste um die Sprache erwerben konnten. Bei ihrer

Physik ist in Beziehung auf den Aristoteles zuerst zu bedenken, daß ihnen, von der Idee lebendiger beherrscht, die Ideen von Gott und dem Erkenntnißvermögen nicht so leer nebenbei liegen konnten, sondern aufs innigste mußten in die Naturbetrachtung verwebt werden. Dabei aber waren sie mit dem Aristoteles darin einig, daß jedes Erkennen ein objectives sein müsse und kein dahinter liegendes könne erworben werden als ein anderes, wie man bei einem leichten Mißverstehen des Platon zu glauben geneigt ist. Nun ist die Welt die Totalität des objectiven, und Gott also durchaus Eins und nothwendig verbunden mit der Welt, ohne daß ihm ein eignes von ihr abzusonderndes Dasein zukäme. Eben so ist ihm die Vernunft durchaus Eins mit dem wirklichen Bewußtsein in der Wahrnehmung und mit den Actionen des Leibes. Schon hieraus hat man gedeutet, der Gott und die Vernunft der Stoiker wären materiell; es gab aber noch nähere Veranlassungen. Denn was Gott betrifft, da bei Herakleitos das Feuer die Grundform alles eigenthümlichen Seins war und die geordnete Welt der bestehenden Dinge nur durch die *ἐναντιοδϱομία* des Verdünnungs- und Verdichtungsprozesses bestand: so hatten sie, wie für die Welt, so für Gott zwei verschiedene Betrachtungsarten, als Eins mit der Welt und so das einzelne für sich durchdringend, und als Eins mit der elementarischen Form, welche zugleich das Princip

des Lebens in jedem einzelnen ist. Daher nun der Schein, Gott sei Feuer. Ebenso, was die Seele betrifft, so nannten sie sie geradezu Leib; aber, weit entfernt vom Epikureismus, war σῶμα nur das Wort, wodurch sie wie durch ὑπάρχειν dem zweideutigen Gebrauch von εἶναι und οὐσία abhelfen wollten, und es bedeutet jedes reale, kräftige, vermögende.

Die Gottheit also war ihnen das die Welt durchdringende, einzelnes in verschiedenem Maaß, wie sich auch in einzelnen Theilen des Menschen oft nur niederes Leben findet, jedes solche aber in einem höheren gegründet. Die universellen Actionen, besonders beim Uebergehen aus einem Element in das andere und bei ihrer Bildung geben ihnen Veranlassung, die Mythologie zu allegorisiren, strenger als man vorher gethan hatte. Von der bewegenden Kraft bis zur erkennenden und praktischen ist die Gottheit in allem das einzige active Princip, und alles im Kreise der Veränderung erfolgt ja nach dem Naturgesez dieser höchsten Vernunft, unter einander also völlig übereinstimmend. Diese πρόνοια, wobei aber an einen eigentlichen Zwekk, den die Gottheit hatte, nicht eben gedacht ward, nannten sie auch mit dem poetischen alten Namen des Herakleitos εἱμαρμένη, und das hat ihnen auch hier den dem Materialismus ähnlichen Vorwurf zugezogen, als nähmen sie ein Fatum an.

Die Idee von periodischer eigentlicher Weltzerstörung schreibt man auch den Stoikern zu; nicht ganz sicher, aber doch möglich in Bezug auf einzelne Weltkörper, die wol für sich den Rükkweg machen konnten, da ohnedies einige schon dem Feuer weit verwandter waren. Uebrigens findet man meteorologisch und astronomisch alles frühere bei ihnen gesammelt, so daß sie hier die Träumereien des Herakleitos nicht mit übertragen. Natur ist ihnen nun überall, wo eigne Bewegung ist, verbunden mit irgend einer Art des reproductiven Vermögens, λόγος σπερματικός, so daß sie hier doch das individuelle lebendig gesehen und sich dem Anaxagoras genähert haben. Die eigenthümliche Be-

wegung des beseelten ist die Wahrnehmung und sein reproductives die Erzeugung. Hiezu kommen beim Menschen noch zwei Stufen des reproductiven, das Sprachvermögen als Mittheilung und Fixirung der Wahrnehmung, und das Erkenntnißvermögen, wodurch eben der Mensch eine eigne Stufe hat über dem Thiere, welches sich schon durch die ὁρμή von der Pflanze unterscheidet. Auf dieser Idee der menschlichen Natur nun beruht ihre

Ethik, die sich als Beschreibung des menschlichen naturgemäßen Lebens auf diese Weise an die Physik anschließt. Sittlich leben heißt ihnen der Natur gemäß leben, und die Natur ist, daß jede Wahrnehmung eine φαντασία καταληπτική sei und jede Handlung von jeder ὁρμή aus ein κατόρθωμα; Identität oder Durchdrungensein dessen, was sich in den beiden niederen Potenzen findet, mit der Vernunft. So sieht ihre Ethik aus, wenn sie unmittelbar von der Physik herkommt, in ihrer abgesonderten Ausbildung aber erhält sie sich so rein nicht. Denn da dominirt die negative Ansicht, daß ihnen das sittliche nur erscheint in der Polemik gegen das sinnliche, wo dann das sinnliche ein für sich bestehendes ursprüngliches sein muß, und der ὀρθὸς λόγος erst ein hinzukommendes, so daß also die ὁρμή auch auf etwas anderes ausgehen kann. Hiernach nun stekkten sie auch das Gebiet des sittlichen an den Aristoteles anknüpfend ab, daß das ἑκούσιον erst angehe bei der συγκατάθεσις, Einwilligung, Beifall. Indem diese Handlung so aus der Reihe der andern natürlichen Ursachen herausgenommen war: so entstand der scheinbare Streit zwischen der allgemeinen Nothwendigkeit und der Freiheit, den sie nie ganz rein geschlichtet haben, weil sie weder die Form einer Anforderung, eines Sollens, aufheben wollten, noch den Gegensaz zwischen Sein und Werden auf diesem Gebiet recht anschauen konnten. Alles Handeln also hat einen nicht sittlichen Anfang und eine sittliche Vollendung, die Vernunft erscheint bei ihrem Herzutreten als Anerkennung, bei Weiterführung des Triebes zugleich als Ge-

walt über die Organisation, als Fertigkeit. Deutlich also sezt das sittliche Handeln ein natürlich gegebenes voraus, da doch das sittliche das ursprünglich active und producirende sein sollte. Dieser Fehler geht durchweg. Da sie ferner die Sittlichkeit nur so als eine Action in dem einzelnen Menschen betrachteten und auf das Werk so gar nicht sahen, daß ihnen auch nur die innere Qualität und ihr Wachsthum ein Gut war: so muß natürlich der Staat bei ihnen gewaltig zurükktreten. Sie sehen zwar Recht und Gesez nicht als willkührliches sondern als natürliches an, aber die sittliche Entstehung davon zeigen sie doch nicht, sondern behandeln immer nur die Frage, ob der weise am Staate thätigen Antheil nehmen dürfte. Ihre Sittenlehre ist also hauptsächlich Tugendlehre nach der schon angedeuteten Ansicht. Die Formel εὐδαιμονία behielten sie bei, aber die Tugend reichte hin dazu. Auch den Zusaz ἐν βίῳ τελείῳ ließen sie mit Recht weg, sowol der äußeren Sphäre nach als der Zeit nach. Dem Schwanken des Aristoteles zwischen Tugend und Lust machten sie — entgegengesezt dem Epikuros — dadurch ein Ende, daß sie sagten, die Lust sei nicht das lezte in der Reihe der Actionen, sondern ganz außerhalb derselben gelegen als ἐπιγέννημα. Inconsequent aber ist, daß viele dennoch ließen eine natürliche ὁρμή mit auch auf dies ἐπιγέννημα gehen. Eine ὁρμή aber, die auf irgend etwas äußeres ging, brauchten sie allerdings, sonst konnte sich auch nicht einmal die Tugend offenbaren und überhaupt gar nichts positives zu Stande kommen. Daher nun außer dem ἀγαθόν und κακόν ein Neutrum, welches ein προηγμένον sein kann; welches alles nicht nöthig wäre, wenn die sittliche Kraft rein von vornher handelnd und bewirkend wäre.

Die Tugenden nun charakterisiren sie, dem obigen zufolge zwiefach, als ἐπιστήμη und ἕξις; leztere scheint da einzutreten, wo nicht eine eigenthümliche Qualität dargestellt wird, sondern nur eine besondere und bestimmte Anwendung. In Absicht auf

die Eintheilung vervollkommnen sie einmal den Aristoteles, indem sie auf die Haupttugenden zurükkgehen und diesen die übrigen unterordnen. Dann haben sie noch eine eigne Eintheilung, die sich auf den Charakter der ἐπιστήμη bezieht, nach den Disciplinen, physische, ethische, logische, bei denen wieder die Quadruplicität die Unterabtheilung macht, so daß hier das wissenschaftliche Talent ethisch (aber auch größtentheils nur negativ) beschrieben wird, und das Erkennen als Fertigkeit wieder unter die Ethik zu stehen kommt. Hier zeigen sie sich nun dem von Platon gesezten Verhältniß zwischen ἐπιστήμη und δόξα entgegen, indem dem weisen bei ihnen alles ἐπιστήμη wird; aber ihnen ist eben δόξα nur die δόξα ψευδής. Eigenthümlich ist ihnen, wo sie nicht bloß definiren sondern lebendig darstellen wollen, die Form unter den Typus des weisen zu subsumiren. Dies ist ein einfacher Typus, der keine individuelle Verschiedenheit zuläßt, sondern jede Besonderheit als Abweichung sezt. Jede Handlung des weisen ist ein κατόρθωμα, weil sich alle Tugenden in ihm vereinigen müssen. Das καθῆκον wird gebraucht bei Fällen, die frageweise gesezt werden, also in einer gewissen Allgemeinheit. Eigentliche Pflichtenlehre im strengsten Sinne ist noch nicht da.

Diese Darstellung des Systems umfaßt die geschichtliche Totalität desselben, wie es sich als ein Werk der ganzen Schule darstellt, zu welchem jeder einzelne man weiß nicht genau welche Beiträge geliefert, indem nicht leicht eine Schule demokratischer war, als diese. Soll aber doch das einzelne charakterisirt werden: so muß man sagen, daß nach Chrysippos eigentlich kein Fortschreiten mehr statt gefunden, sondern vielmehr, einzelne dialektische Berichtigungen abgerechnet, alles nur Rükkschritt. Schon die lezten hellenischen Stoiker verkannten in vielen Stükken den eigenthümlichen Geist des Systems. Als es zu den Römern überging, beschränkte es sich ganz auf die subjective Ethik und diente die Gesinnung noch eine Zeit lang gegen die hereinbre-

chende Vernichtung aufrecht zu erhalten unter der Form des Zurükkziehens in sich selbst und des innern Streites gegen das Eindringen der äußeren Gewalt. — Für die historische Ansicht der Schule ist der Hauptgesichtspunkt die Vereinigung des kynischen und megarischen. In dieser Hinsicht kann man sagen, daß von den Hauptpersonen Zenon den stoischen Charakter entwikkelt mit einem Uebergewicht des kynischen, in wiefern bei ihm die Dialektik zurükk- und die Ethik vortritt, und dagegen Chrysippos mit einem Uebergewicht des megarischen wegen der dialektischen Ausbildung, die in manchen Stükken genau die Bemühungen der Megariker fortsezt. Ariston scheint ein Rükkgehen zum bloßen Kynismus anzudeuten, indem er theils Dialektik und Physik ganz aufgeben wollte, theils um die Idee des guten rein zu halten, die *προηγμένα* und das Streben darnach so ganz verwarf, daß daraus nach den stoischen Principien die gänzliche bürgerliche und technische *ἀπραξία* der Kyniker und ihre ganze Entsagung auf die Bequemlichkeiten des Lebens hervorgehen mußte. Herillos hingegen bezeichnet ein einseitiges Rükkgehen zum Megarismus, indem er die Erkenntniß allein als Zwekk des ganzen Lebens sezt, wodurch natürlich die Dialektik als solche das absolut höchste und alles andere den logischen Tugenden untergeordnet wird. Dies war vielleicht eben so bestimmt gegen die Skeptiker gemeint, wie die Megariker ihre Bemühungen gegen die Sophisten und Rhetoren gerichtet hatten. Diese anfängliche Quadruplicität ist das Miniaturgemälde der ganzen Schule und jeder spätere wahre Stoiker gleicht vorzüglich einem von diesen.

III. Skeptiker.

Laufen mit den Stoikern parallel. Nicht eigentlich Zweifler. Dies geht aufs einzelne und ist ein Act des Untersuchens, der also auch von einem Anfang ausgeht. Das Bestreben der Skeptiker dagegen ist allgemein und principienlos. Polemik ge-

gen die gangbare Erkenntniß ist ihnen allen gemein, aber das positive Princip zu dieser Polemik ist nicht dasselbe. Die beiden Zweige der Neuakademiker und Pyrrhonier unterscheiden sich zwar nicht, so wie Sextus vorgiebt, dadurch, daß erstere die Unerkennbarkeit positiv sezen, leztere aber nur κατὰ συμβεβηκός, und dabei suchten. Denn jene sezen auch die Unerkennbarkeit nur auf subjective Art positiv, und diese suchen nichts objectives, sondern nur eine Gemüthsstimmung, die ἀταραξία, wie denn auch ein Suchen ohne irgend ein Gefundenhaben gar kein wirklicher Act sein kann. Aber schon historisch erscheinen sie von verschiedenem Ursprung und als zwei διαδοχαί. Darum muß sich wol bei näherer Betrachtung eine Eigenthümlichkeit in beiden finden.

1. Die Pyrrhonier.

Vom Pyrrhon wenig Nachrichten. Des Diogenes Laertios Nachrichten unglaublich. Auch nur Anfänger der Philosophie. Auch sonst umgekehrter Sokrates. Ausgehend vom Bewußtsein des Mangels der Erkenntniß, den er eben so allgemein sezt und zum Bewußtsein zu bringen sucht vorzüglich durch Aufzeigung davon, daß auch das gleichscheinendste sich entgegengesezt ist. Aus dem Ziel der σκέψις, der ἀταραξία zum Behuf der vier Zwekke *) sieht man, daß die Gesinnung nicht mangelte, denn das ganze Gebiet der Ethik ist in diesen vieren erschöpft. Die Vernunft war also hier nur als Gefühl, nicht als Erkenntniß, und die Antiphilosophie besteht nur darin, daß sich das Gefühl

*) Spätere Anm. Schls. Sext. hyp. Pyrrh. I, 12. sezt nur zwei Zwekke, ἀταραξία und μετριοπάθεια. (Die Nachschriften schweigen über die vier Zwekke. Dagegen haben die Notizen Schls folgendes, Die höchste Virtuosität heißt ἀταραξία in Bezug auf τὰ κατὰ δόξαν, welches sind die παράδοσις νόμων und die διδασκαλία τεχνῶν, und dagegen μετριοπάθεια in Bezug auf τὰ κατηναγκασμένα, welches sind ὑφήγησις φύσεως und die ἀνάγκη παθῶν.)

polemisch gegen die Wissenschaft sezt, weil es die abweichenden Resultate nicht beurtheilen kann. Aber das Gegeneinanderstellen, um die ἰσοσθένεια zu beweisen, ist doch eigentlich eine Beurtheilung, und neben dem Eingeständniß des Unvermögens zu erkennen wird doch etwas positiv als erkannt gesezt, nämlich der Widerspruch. Dies also ist das Uebel. Die Polemik hat hier theils vorzüglich die Stoiker zum Gegenstand, theils den Gegensaz zwischen Stoikern und Epikureern. Ihre Form sind die τρόποι τῆς ἐποχῆς, Aggregate einzelner polemischer Säze, theils in Bezug auf das κριτήριον der Stoiker, theils in Bezug auf ihre Methode. Bei dem Streit gegen die φαντασία καταληπτική διὰ αἰσθήσεως gehen sie aus von der Ununterscheidbarkeit der φαντασία vom φάντασμα, weil das lezte in der ἐνάργεια der ersten ganz nahe kommen und die erste ganz entgegengesezte Gestalten annehmen kann. Sie betrachten in ihr zuerst als universeller subjectiver Action die Differenz zwischen Menschen und Thieren, und schreiten so fort bis zur engsten Subjectivität, der der widernatürlichen Zustände, und dann in ihrer Objectivität die Verschiedenheit der Erscheinung desselben Dinges bei verschiedenen Massen und Umgebungen, endlich auch die Differenz aus den geänderten Relationen zwischen Subject und Object. Gegen die φαντασίας διὰ λόγου wurde nun geltend gemacht der epikurische Gegensaz, der mythische Ursprung der Idee der Gottheit und der positive des Rechtes durch Gesez und Gewöhnung. Die Polemik gegen die Methodik geht theils gegen die Definition aus der Unmöglichkeit das absolute vom relativen zu sondern, theils gegen die Apodeixis sowol der Ableitung nach (die fünf Tropen διαφωνία, ἄπειρος, πρός τι, ὑπόθεσις, διάλληλος), als dem Inhalt nach gegen die Aetiologie. (Die acht ainesidemischen Tropen Sext. hyp. I, c. 17. gegen die Fehler in der Aetiologie 1. Mangel der ἐπιμαρτύρησις, 2. willkührliches Herausgreifen Einer Ursache, wo mehrere möglich sind, 3. Ursachen, in denen keine Ordnung gegründet ist

für Gegenstände, die nach einer gewissen Ordnung geschehen, 4. Schluß vom erscheinenden auf das nichterscheinende, 5. Schluß in Bezug auf eine nicht allgemein angenommene Grundvoraussezung, 6. Nichtberükksichtigung der nachtheiligen Umstände, 7. Widerspruch der Ursache mit den eignen Hypothesen, 8. das bekannte, worauf man zurükkgehe, sei oft eben so ungewiß.) Hievon nun scheint besonders die ethische Polemik schlecht zu sein und schon ein Herunterkommen der Gesinnung anzudeuten; ist auch wol gewiß später, wenngleich schon in den zehn Tropen enthalten, die aber wol nur einzelne Gegensäze am individuellen auffanden. Wenigstens hätte von hier aus die Nothwendigkeit gefühlt werden sollen, das vorhandene nicht (wie aber das Gefühl gewöhnlich thut) als ein gegebenes, sondern als ein wahrhaft producirtes anzusehen und also den Widerspruch im gegebenen abzuleugnen.

2. Die Neuakademiker.

Ihre Polemik scheint davon ausgegangen zu sein, den platonischen Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξα gegen die Stoiker festhalten zu wollen, welche ihn dadurch vertilgten, daß sie alle Erkenntniß im einzelnen fanden und mit dem einzelnen anfingen, also mit dem werdenden. Ein Platoniker mußte also gestehen, daß ihre Erkenntniß nur δόξα wäre. Nun war der Unterschied zwischen δόξα ἀληθής und ψευδής doch nur durch dasjenige auszumitteln, was Platon ἐπιστήμη nannte, also folgt, daß jene ihn nicht ausmitteln konnten. Daher gingen sie eben darauf aus, daß kein Unterschied zu bestimmen wäre zwischen φαντασία καταληπτική und ἀκατάληπτος. Die Hauptfunction scheint die gewesen zu sein, daß, wenn das Wesen nur aus der Erscheinung erkannt werden kann, die Erscheinung wiederum nur aus dem Wesen zu erkennen ist und derselbe Cirkel auch zwischen Subject (Wahrnehmungsvermögen) und Object statt findet. Factisch mag es wol nicht sein, daß Arkesilaos hinter dem

Skepticismus den Platonismus gelehrt, aber es ist vielleicht ein altes richtiges Urtheil gewesen, daß sein Skepticismus noch die ganze platonische Philosophie zuließ. Hieran schloß sich die Polemik gegen die relativen Begriffe, die als solche auch im Gebiet der δόξα liegen. Karneades aber führte, nicht aus Gesinnung sondern aus rhetorischem Uebermuth, auch Polemik gegen die moralischen Ideen. Dieses ist schon offenbare Verschlimmerung, und es konnte auch, da die ἐπιστήμη zu schwach war, um sich selbst neben der stoischen δόξα bestimmt auszusprechen, nichts anderes übrig bleiben, als das Reden. Die Bemühung, das sittliche bloß auf das gewöhnliche zurükkzuführen, zeigt auch schon ein großes Erstorbensein der Gesinnung.

Das Verhältniß beider Secten läßt sich demnach so fassen, daß bei den Skeptikern die Gesinnung unter der für den Empirismus ausgearbeiteten wissenschaftlichen Form polemisch auftritt gegen die höhere Form der Vernunft, das Erkennen, bei den Akademikern aber ein noch übriges Minimum von Ahndung des Erkennens auftritt gegen die empirische Herabwürdigung der wissenschaftlichen Form, aber so ohne Productivität, daß darüber die Ahndung selbst allmählig verloren geht. — Unmittelbar auf den Karneades folgt ein Barbar Klitomachos, und so ging hernach auch diese Schule zu den Römern über, nachdem sie ihre ursprüngliche Beziehung auf die Stoiker größtentheils verloren hatte. Zulezt geht aus der Akademie die eklektische Philosophie aus, die im folgenden Zeitraum neben der neuplatonischen hinläuft. Dies ist die von den meisten sogenannte fünfte Akademie, schlechte Abtheilung, nur Arkesilaos und Philon sind wirkliche Umbildungen.

Vierter Zeitabschnitt.

Dritte Bildung der sokratischen Philosophie durch die Neuplatoniker *).

Mit dem Ende dieser Periode, ja schon früher, sind wir an dem Punkt, wo die griechische Nationalität sich verliert, was sich auch in dem Zustand des philosophischen Bestrebens offenbar zeigt. Die Stoiker sind zu ethischen Rhetoren herabgesunken und nur so übergeben sie die Philosophie den Römern, die selbst schon im Zustand der verfallenden Nationalität waren. Die Skeptiker waren schon seit Karneades nur Rhetoren; von den Epikureern ist wol nichts mehr zu sagen. Das reale Wissen, Mathematik und Physiologie, pflanzt sich getrennt von der Einheit in besondern Schulen fort. In der reinen Philosophie selbst ist die Verbindung des dialektischen mit dem mythischen gelöst. Die wahren Schulen verschwinden mit dem ächt hellenischen Leben und können durch errichtete und besoldete Lehrstühle nicht wieder erzeugt werden. Eben so ist die Composition allmählig vergangen, von Platons Künstlichkeit durch die syllogistischen langweiligen Formen der Stoiker zu leeren rednerischen Declamationen. Auch der fortbildende Einfluß der Philosophie auf die Sprache verliert sich. Schon Aristoteles Sprachbildung ist barbarisch, allein sie bezeichnet doch charakteristisch seine Abweichung von der platonischen Ansicht, und systematisirt gewissermaßen das empirische Gebiet. Eben so charakteristisch war wol die stoische, aber die Sprache war schon fixirter und litt weniger Bildung. Daher entlehnten sie mehr Worte und halfen sich nur durch genauere Bestimmungen (ihre großen Verdienste um

---

*) Nach den Vorlesungen, Dritte Periode. Vom Verfall der griechischen Philosophie.

die Grammatik, indem dies ihre einzige Naturforschung war, gehören nicht hieher). Die Sprache war schon Herr geworden und das lebendige Verhältniß ging allmählig in ein historisches Studium über. In dem Maaß, als Griechenland sich auflöste, wurden nun die einzelnen Reste der Vermischung mit fremden Principien empfänglicher, weil sie statt der inneren eine äußere Haltung suchen mußten. Daher was nun noch folgt sich zwar an das frühere anknüpft, aber nicht mehr unvermischt den rein hellenischen Charakter trägt.

Hier ist nun zuerst zn bemerken, daß, je mehr das mythische aus der Philosophie verschwand, um desto mehr sezte es sich in der Masse der Nation fest; es war die einzige Art, wie sich ein höheres Bestreben, wenngleich noch in einer sehr untergeordneten Form, erhalten konnte. Hierauf hatte das Verlegen der griechischen Cultur nach Aegypten (wo der Reichthum am meisten wissenschaftlichen Zusammenfluß erlaubte) großen Einfluß. Einströmen fremder Mysterien und Gottesdienste, sogar chaldäischer und jüdischer. Dieser entschiedene Gang wirkte dann auch auf die, welche sich mit den Wissenschaften beschäftigten, zurükk. Ferner das natürliche Zurükksehen eines sich auflösenden Volkes auf seine Vergangenheit. Hieraus theils das historische Studium, theils das Aufsuchen einer goldnen Zeit im eignen Alterthum jenseit der eigentlich lezten Periode der Cultur.

Um doch eine Eintheilung zu haben in dem Gewirre der lezten Jahrhunderte, kann man im ganzen wenigstens eintheilen in Eklektiker und Neuplatoniker. Es giebt Uebergänge zwischen beiden, aber auch Extreme, wo sie einander fast entgegengesezt sind.

I. Eklektiker.

Aus der herrschend gewordenen Subjectivität entstand ein für jeden einzelnen ausreichendes Zusammenstellen der disparatesten Einzelheiten verschiedener alter Systeme.

Anfangen kann man die Eklektik mit der sogenannten lezten Akademie. Philon übersezte fast alle alten ins skeptische, woraus natürlich die Maxime entstand, daß, da doch bei jedem sich mit der Skepsis irgend etwas dogmatisches vertrug, sich auch dieses dogmatische theilweise unter sich vertragen müßte. Daher .... *) und Antiochos Zusammenstellung stoischer und peripatetischer, auch lezterer mit epikureischen Säzen. Liebenswürdigkeit der Tugend an sich ohne Bezug auf die stoische Selbstliebe, und vollständiges Leben neben dem glükkseligen. Bei den Römern Eklekticismus aus rein rhetorischem Gesichtspunkte. Auf den späterhin eigentlich so genannten haben den größten Einfluß die grammatische und mathematische Schule zu Alexandrien, wie auch die Schulen der Aerzte, empirische und theurgische. Die mathematische erneuert den Pythagoras, der dadurch zur Hauptgestalt der alten philosophischen Glorie wird; fast magische Umbildung seiner Zahlenlehre. Von der grammatischen ging wol am meisten aus die erneuerte Verehrung und Bearbeitung des Aristoteles. Mit der lezten vereinigte sich die empirische ärztliche Schule, mit der ersten die theurgische. Platon bewährt sich dadurch als der erste, daß beide Parteien etwas von ihm aufnehmen. Als Aristoteliker größtentheils anzusehen die Geschichtschreiber der Philosophie und die alten Commentatoren. Späterhin gehen Neuplatonismus und Eklekticismus wieder in einander. Galen auf dieser Seite als Arzt. Neupythagoreer Moderatus, Nikomachos; als zugleich aus der theurgisch ärztlichen Schule ausgegangen ist anzusehen Apollonios. Numenios ist schon im höchsten Grade platonisirend.

---

*) Hier steht ein Name in der Handschrift, den ich weder lesen noch errathen kann. Er muß auf jeden Fall unbedeutend sein, da auch die Nachschriften der Vorlesungen ihn nicht haben.

II. Neuplatoniker.

Da Platon überall die zweite Rolle spielte: so kann er auch sehr leicht für einige Anfangs nur relativ der erste geworden sein. Die Anfänge der fast ausschließenden Wiederauflebung sind unbekannt *).

---

*) Hier schließt die Handschrift Schleiermacher's über die alte Philosophie; einige Blätter, welche über die Neuplatoniker handelnd beiliegen, sind zu unvollständig andeutend, als daß etwas verständliches und bedeutendes daraus mitgetheilt werden könnte. Offenbar ist hier Schl. von der Zeit übereilt zu allzu großer Kürze gezwungen worden, welches sich auch schon gegen das Ende verräth. Diesen Mangel hat er wohl zu ergänzen gedacht in der Fortsezung dieser Vorlesungen über die neuere Philosophie, in welcher er etwas ausführlicher über die Neuplatoniker handelt.

Geschichte

der neuern Philosophie.

Einleitung.

Diese Vorlesungen lassen sich ansehen als Fortsezung und als selbständig. Lezteres als Exemplification. Nur bleibt zweifelhaft, in wiefern die Geschichte der neuern Philosophie Eins ist. Ersteres nur, wenn beide *) zusammen Ein ganzes bilden. Dieses ist die gesammte Geschichte der Philosophie. Im Alterthum außerhalb Griechenlands theils keine Geschichte, theils keine Philosophie. Geschichte als lebendig sich fortentwikkelndes. Philosophie als wissenschaftliches. Die orientalischen Völker zwar belebend, aber selbst nicht lebendig, Masse und erstarrt. Früher die Perser, später Araber und Mongolen als Versuch der antihistorischen gegen die historischen.

Daß die christliche Philosophie Eins sei, negativ. Auch die Hellenen nicht unbedingt Eins, und nicht unbedingt originell. Stammverschiedenheit und orientalisches Material. Die christlichen Völker nicht unbedingt getrennt. Im Mittelalter fast homogene Massen. Das positive erst aus dem Verhältniß der Einheit und des Gegensazes zwischen beiden.

Dieses zu finden beruht auf dem gemeinsamen Begriff der Philosophie, und dem, was darin mannigfaltig und modificabel

*) die Geschichte der alten und die der neuern Philosophie.

ist. Also Erklärung der Philosophie. Ohne eine solche scheint keine Geschichte möglich auf der einen Seite, auf der andern scheint Erklärung nur durch vollendete Erkenntniß möglich. Der Streit kann nur durch die Philosophie entschieden werden, also hier gar nicht. Vorläufige Beschreibung genügt und wird beides und mit dem eigenthümlichen Charakter der neueren Philosophie auch den Eintheilungsgrund für sie geben.

Aus dem doppelten Gegensaz, dem relativen des höheren und niedern, und dem formellen der Anschauung und des Gefühls ist die Philosophie das höhere Bewußtsein in der Form der Anschauung oder die Anschauung auf der höchsten Potenz. Daher hat sie eine doppelte Verwandschaft. Auf der Potenz des höheren correspondirt ihr als Gefühl die Religion; auf dem Gebiet der Anschauung correspondirt ihr als niedere Potenz das reale Wissen. In der alten Philosophie neigt sich die Philosophie mehr zum realen Wissen, in der neuern mehr zur Religion.

Die Philosophie hat mit der Religion das Wissen um Gott gemein, nur in einer andern Form. Bei den alten findet sich dieses implicirt in der Dialektik. Diese ist später geworden und hat sich am wenigsten halten können. Vom Platon, der der religiöseste ist, sinkt sie im Aristoteles gleich wieder zur Syllogistik herab. Viel ausführlicher ist auch im Platon alles, was auf reale Construction, ethische und physische, geht, viel abgebrochener mysteriöser alles, was auf Gott ausgeht. Die alte Philosophie war im Krieg mit der alten Religion. Dagegen ist sie mit den realen Wissenschaften zugleich entstanden.

Die Philosophie hat mit der gemeinen Erfahrung gemein das Wissen um die Dinge, nur auf einer höhern Stufe. Hiemit hat sich die alte Philosophie immer am meisten beschäftigt.

Die neue dagegen hat im Mittelalter die größte Masse den Forschungen nach der Gottheit gewidmet, freilich immer mit der Tendenz die Ableitung des endlichen aus der Gottheit zu erklären, weil es sonst keine Philosophie geblieben wäre; aber hie-

mit ist sie nie ins einzelne gegangen. Auch sind die realen Wissenschaften nicht aus der Philosophie hervorgegangen, zumal die Physik. Ja man hat eine genauere Beschäftigung mit den Dingen oft für antiphilosophisch, für Magie, gehalten.

Der lezte Grund dieses zeitlichen Gegensazes liegt darin, daß das Insichhaben des höchsten, worauf alle Philosophie beruht, in der Erscheinung dem allgemeinen Gesez der Entwikkelung des Bewußtseins folgt, daß der Mensch eher die Dinge findet als sich. Die alte Philosophie ist überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form der Ideen, die neue überwiegend das Bewußtwerden der Vernunft unter der Form des Willens. Jenes muß das frühere, dieses das spätere sein. Daher sieht sich in der alten Philosophie der Mensch allgemein als Naturwesen an. Keine Opposition gegen das Schikksal, keine Philosophie über die Freiheit aus diesem Gesichtspunkt; wogegen in der neuen dieses die immer wiederkehrende Aufgabe ist. Denn als Wille sezt sich der Mensch der Natur entgegen und sieht das Schikksal als Eingriff an.

Wo scheiden sich beide? Genaue Scheidung giebt es nicht im geschichtlichen Gebiet, entweder ganz allmähligen Uebergang oder oscillirende Bewegungen. Das lezte hier. Sokratische Schule überhaupt die erste Ahndung; Platon am meisten herausgearbeitet; die Stoiker manches von einer andern Seite, am stärksten die neuplatonische Philosophie. Damals aber war das neue Princip schon auf der andern Seite fast rein aus sich selbst im Christenthum hervorgegangen so wie einige im Christenthum noch mehr im Geist der alten Philosophie dachten. Man mag also den historischen Anfang des Christenthums annehmen oder den lezten Untergang der alten: so ist man nicht adäquat. Das richtigste ist die alte Philosophie ganz bis zu ihrem historischen Ende durchzuführen, und die neue ganz von ihrem historischen Anfang zu beginnen. Das wollte ich, konnte aber nicht *).

*) S. die lezte Anm. zur Geschichte der alten Philosophie.

Nun muß ich wegen der mancherlei Verbindungspunkte das nothwendigste von den Neuplatonikern erst nachholen.

Die Untersuchungen noch nicht aufs reine; viel Kraftaufwand, aber nicht zur rechten Zeit gemacht. Verschiedene Namen der neuplatonischen Philosophie, Alexandrinische, eklektische, mystische, neuplatonische, platonische, pythagoreische. Verschiedene Merkmale, die man verbindet. 1. Vermischung der Lehren verschiedener Schulen. 2. Siz in Aegypten und Syrien und dem nahe gelegenen Kleinasien, nur von da aus weiter. 3. Vertiefung in Untersuchungen über das Wesen der Gottheit. 4. Polemik gegen das Christenthum mit verwandelnder Erneuerung der alten Religion. 5. Ausartung in Magie und Theurgie. Schwer in dem allen eine Einheit zu finden. Aber es gehört auch nicht alles zusammen. Zwei verschiedene Richtungen, eine gelehrte sammelnde, die eigentlich eklektische, und eine transcendentale, die eigentlich neuplatonische.

Veranlassungen des Eklekticismus (s. das Ende der Vorlesungen über die Geschichte der alten Philosophie). Außerdem der alexandrinische gelehrte Geist überhaupt. Neigung zu Scholien und Commentaren.

Zur eklektischen Reihe gehören fast alle späteren Commentatoren des Aristoteles, auch Simplicius, der nichts eigenthümlich platonisches zeigt. Auch die meisten neuen Pythagoreer Moderatus, Nikomachos. Natürlich lenkt bei zu weiter Ausspinnung der pythagoreischen Zahlenlehre die im Volk allgemein verbreitete Neigung zur Theurgie.

Den Plotinos nennt man ganz mit Unrecht einen Eklektiker, theils wegen einzelner Annäherungen an Aristoteles, die mehr in der Terminologie liegen, theils wegen seiner Methode; es folgt aber aus der Erzählung des Porphyrios nur, daß er sich oft einer comparativen bedient habe.

In der eigentlich neuplatonischen Masse kann man zwei Perioden unterscheiden. Der Hauptpunkt der früheren ist Plo=

tinos, der der späteren Proklos. 1. Vor Plotinos verbirgt sich der Anfang. Ammonios constirt gar nicht als Erfinder; viel ähnliches schon im Numenios. Plotinos selbst gab sich nur für einen Platoniker und es ist also am besten zu sehen, worin er von Platon abwich. Positiv in der Dialektik dadurch, daß er das absolute selbst und die Entstehung des endlichen daraus nicht nur negativ und als seiend, sondern auch positiv und als werdend darstellen wollte. Es gehn von da drei Kreise aus. Den ersten nimmt das absolute ein, den zweiten die Intelligenz als ungesonderte Duplicität des objectiven und subjectiven, den dritten die Seele als productive Kraft, und alles von ihr abwärts. So sezt er ein stufenweises Erzeugen, das erste ohne Veränderung, das zweite mit Veränderung. Die Endlichkeit und Unvollkommenheit wird begriffen als Abstand vom absoluten. Allein dieses Theilen, was nur nothwendiger Mangel der Methode ist, darf nicht zu einem Erklärungsgrund gemacht werden.

Die Materie ist nicht entfernter von Gott als die einzelnen Gemüthserscheinungen. Diese können also böse sein aus demselben Grunde, ohne von jener abgeleitet zu sein. — Plotinos nahm die Materie atomistisch, was er gar nicht hätte thun sollen. Er ist also auch am Gegensaz von Kraft und Stoff gescheitert wie Platon, nur auf andere Art. — In der realen Seite der Intelligenz muß auch die Materie schon liegen, in wiefern sie Bedingung der Objectivität überhaupt ist. — Der ganz eigenthümliche Charakter des Plotinos ist schon der, daß ihm das Selbstbewußtsein zu sehr allgemeines Schema ist. Daher hat er den ersten Gegensaz nicht genug erschöpft. Derselbe Grund, der ihm auch das theoretische zum höchsten machte. — Wenn man die formlose Materie als das lezte in der Ableitung sezt, aber nicht als das lezte in der Zeit: so giebt es keine.

Erläuternde Wiederholung des lezten. Differenz zwischen den plotinischen Sphären und den platonischen. In seiner Intelligenz ist weniger als im Höheren Gegensaz; seine Seele

dagegen begreift nicht nur die einzelnen Dinge, sondern auch die lebendigen Kräfte oder die Ideen des Platon. Die formelle Differenz ist, daß er die beiden Gebiete des scientifischen und mythischen in einander zieht. Erzeugung unter der Form von Abbild aus dem Urbild, so daß im Erzeugen das absolute sich nicht verringert (Polemik hierüber gegen die Gnostiker), doch aber das erzeugte nach Maaßgabe seiner Entfernung unvollkommner ist. Das Schema des Darstellens als Ergießungen der innern Fülle auf das absolute angewendet. Dabei sezt er die Materie als das lezte also mindest vollkommne, also Maximum und Quelle des bösen. Er hätte aber gar keine todte Materie sezen sollen, da er die Welt beseelt sezte und die Seele nach ihm selbst ohne Körper sich nicht denken läßt, alles also zum Weltkörper gehört und nicht eine besondere Sphäre bilden kann. Also Materie und Seele fallen zusammen. Ebensowenig sollte er Intelligenz und Seele getrennt haben. Denn wenn das Sein der Intelligenz nicht lebendige Kraft ist, was Seele wäre: so ist der Gegensaz zwischen Sein und Denken in ihr ein todter. Der einzige wesentliche Unterschied bleibt also innerhalb der Seele, daß erst im Gebiet der einzelnen Dinge die lebendige Kraft als raumerfüllend unter der Form der Materie erscheint. Also wird durch die allmählige Entfernung vom absoluten nichts erklärt. Es giebt nur zu erklären, daß das endliche das Abbild des unendlichen aber ihm doch nicht gleich ist, und auf Mehr und Minder kömmt es dabei nicht an, und dies erklärt er nicht. Er wollte also etwas zu viel, wie alle, deren Klarheit ihrer Lebendigkeit nicht gleich ist, aber man thut ihm Unrecht, wenn man sagt, sein Princip und seine Gesinnung wäre nicht philosophisch gewesen. — Andeutung des Einflusses seiner Ansicht von der Materie auf die Ethik.

Plotinos sollte Gott und Welt nicht als trennbar gesezt haben im Sein für sich, wie er sie im zeitlichen nicht trennte. Nur daraus entstand die Aufgabe ein Verhältniß zu bestimmen,

und die Verwirrungen in der Lösung derselben. Eben so hatte er Unrecht Trennungen innerhalb der Welt zu machen. Das Denken kann nicht bestehen ohne den Gegensaz des allgemeinen und besonderen, und also ohne das, was diesem objectiv entspricht, nämlich die Seele. Also konnte er auch nicht den Grund des bösen mehr in der Materie suchen, als in etwas anderem, sondern nur allgemein in der Natur des endlichen. Es ist immer und überall so viel böses, als das Für sich sein wollen in dem Im ganzen sein wollen nicht rein aufgeht. Enthaltung von der Materie war beim Platon mit Recht Kanon der Wissenschaft und Kanon der Sittlichkeit, weil die Materie nur das Substrat der Einzelheit ist. Beim Plotinos wurde eine Art von Feindschaft zwischen Materie und Geist daraus, weil ihm die Materie etwas auch im scientifischen Sinn für sich bestehendes war. Die folgenden übertrieben es noch. Also Plotins Zuviel ist auf der einen Seite das Bestreben, das Verhältniß philosophisch aussprechen wollen zwischen Gott und Welt. Er war aber nicht einseitig weder für Ohne Gott keine Welt, noch für Ohne Welt kein Gott. Jenes ist das Symbol des Gefühls oder der Religiösität, dieses das Symbol des Verstandes oder der empirischen Naturforschung; Symbol der Philosophie ist nur die Combination. Diese wollte Plotinos, wie man aus der Ewigkeit der Welt sieht, er neigt nur auf die eine Seite durch das Uebergewicht der Intelligenz und verdirbt die Sache durch das Bestreben, sie zu weit auszuführen. Auf der andern Seite seine intellectuelle Anschauung Gottes. Hier thut man ihm Unrecht. Diese war bei ihm keine andere, als die platonische, er sucht nur auf anderm Wege zu ersezen, was ihm aus Mangel realen Wissens an der strengen Form seines realen Fundaments abging. Keine Spur, daß er eine irgend sinnliche Anschauung gewollt, wie schon Porphyrios muß gewollt haben, da er Tag und Stunde angiebt. Sein Zuwenig besteht darin, daß die real ethische Tendenz der Staatbildung und die real physische der

Naturconstruction ganz zurükktritt. Seine ethischen Untersuchungen sind nur über die Freiheit. Beides bildet den Charakter der neuen Philosophie. Da nun bei innerer Uebereinstimmung mit dieser Plotinos gegen ihr historisches Fundament in Opposition war: so steht er auf dem Uebergangspunkt.

Die Theurgie war nur Opposition gegen die eingebildete empirische Abgeschlossenheit der Naturkenntniß. Die Art, wie sie beim Porphyrios selbst skeptisirt auftritt, zeigt dies deutlich.

Das Herabsinken im Jamblichos oder dem Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum ist nicht der Philosophie selbst zuzuschreiben. Vom Skepticismus des Porphyrios zum blinden Glauben jenes Buchs ist keine Continuität. Man kann dies nur verstehen, wenn man annimmt, daß Priester und Freunde der alten Religion die Philosophie benuzt haben, um jene als Theologie zu begründen, und daß der Verfasser ein solcher gewesen. Porphyrios Verbesserer des Plotinos, richtigere Ansicht der Materie, angemessenere Darstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt vorzüglich nach den *ἀφορμαῖς*. Große Lükke zwischen Porphyrios und Proklos; obscure Namen, die gewiß zum Theil nur Theologen bezeichnen. Leztes eignes Leben der alten Philosophie im Proklos. Theurgie ist doch nur das Wissen von Gott als praktisches Princip. Anschauung von der Identität des philosophischen Bestrebens und der höheren Gesinnung in seinem Glauben. Lebendige Anschauung und Verknüpfung der Gegensäze in seinen Triaden.

Etwas bibliographisches. Wunsch einer neuplatonischen Bibliothek.

Eintheilung der neuern Philosophie in Perioden. Wenn sie sich auch an der Religion bildet: so kann sie doch das reale Wissen nicht aufgeben, wenn ein solches vorhanden ist. Es verfiel aber immer mehr und erstand erst aufs neue mit der Wiederherstellung der Wissenschaften, den mechani-

schen Erfindungen, den Bereicherungen der Erdkunde. Also die erste Periode ausschließend theologisch, die zweite nicht mehr ausschließend, [aber doch auch bei der Construction des realen Wissens auf Gott beziehend, meist unter der Form der Teleologie und Theodicee. In dieser Zeit mancherlei Bestrebungen. Vom empirischen Wissen aus die Philosophie entbehrlich zu machen oder zu ersezen. Von der transcendentalen Speculation aus das reale Wissen zu construiren und endlich dieses unter jene nur zu subsumiren und die Vereinigung als ein nie zu vollendendes werdendes zu betrachten *).]

In diesen Bestrebungen sind wir noch. Also noch in dieser Periode. Das gegenwärtige aber läßt sich nicht historisch betrachten. Wo sollen wir aber abschneiden? Kant ist eine neue Evolution. Theils hängt alles spätere eingestanden geschichtlich von ihm ab, theils geht vor ihm ein Verfall her, wo die Speculation in eine gleichförmige Masse mit dem empirischen und religiösen Räsonnement zusammengeknetet war. Hier zeigt sich also das Ende eines untergeordneten Gliedes, bis zu dem wir nur herabsteigen können.

Differenz der alten und neueren Philosophie in Bezug auf den Begriff der Schule. Man merkt fast nichts von untergeordneten Individualitäten, jeder ist mehr der Sohn seiner Zeit überhaupt als eines bestimmten Vorgängers. Eben deshalb tritt das biographische hier noch mehr zurükk. Daher ist kein anderer Faden, als daß man die Ereignisse in Massen theile, wie sie mehr an der vorigen, als an der folgenden Periode hangen. So scheint der einzelne allgemeinen Gesezen unterworfen, aber doch nicht weniger frei, als wenn man seine Art zu philosophiren aus einzelnen zeitlichen Verhältnissen ableitet.

*) NB. Ist hier nicht gesagt und zur Einleitung in die zweite Periode zu brauchen. Randbem.

Erste Periode.

Bis auf die Wiederherstellung der Wissenschaften.

Die erste Periode zerfällt in dieser Hinsicht in zwei Zeiträume, wo die Philosophie nur noch fragmentarisch bestand, und wo sie sich gestaltete und selbst Norm für die Theologie wurde; Zeit der Kirchenväter und Zeit der Scholastiker. Im ersten Abschnitt sind wieder verschiedene Massen zu unterscheiden.

Vorher eine allgemeine Bemerkung. Gewöhnliche Klage, die Philosophie sei in der Knechtschaft des Kirchenglaubens gewesen. Versteht man darunter das eigenthümliche der Religion an sich: so ist die Klage leer. Religion und Philosophie sind Correlata und auch der individuelle Charakter von Natur immer verwandt, auch beide gegenseitig durch einander bedingt, wenngleich in verschiedener Rükksicht. Nimmt man die Theologie: so ist diese die reflectirte Anschauung des Gefühls mit seiner besondern Bestimmtheit, also die Analyse dessen, was der Philosophie homogen ist, ihr also auch nothwendig verwandt sein muß. Ihre Herrschaft könnte positiv sein, wenn sie Abweichungen hervorbrächte. Das thut aber jedes andere Interesse, und es ist die Sache der Philosophie, sich davor zu hüten. Oder negativ, indem sie hemmte. Dann erschiene sie aber als äußere Gewalt und der innere Prozeß würde nicht angegriffen. Es kann also das wahre nichts anderes sein, als das Vorfinden der Theologie und daß die Philosophie nur fragmentarisch und nur an der Theologie erscheint.

Erste Hälfte der ersten Periode.

Zeit der Kirchenväter.

In dieser Beziehung nun giebt es drei Massen der ersten Hälfte, die früheren Väter vor dem Gegensaz zwischen lateinischer und griechischer Kirche *), welche noch mehr nach dem alten Stil philosophirten, die späteren, in denen der eigenthümliche Charakter heraustritt, und in der Mitte die Gnostiker, die als ein fremdartiges erscheinen.

Erste Masse. Die früheren Kirchenväter.

Man kann alles unter Justinus und Origenes als Anfangs- und Endpunkt bringen; in ihnen trat philosophische Tendenz am meisten heraus und auch in mancherlei Gegensaz.

Was im Christenthum das philosophische Bestreben am meisten reizen konnte, war die Lehre vom Geist als von Gott kommend, vom Siz und Ursprung des bösen, von Entstehung der Welt. Eben dieses die Hauptpunkte in der ganzen neuern Philosophie, die sich auch bei Kant wiederfinden; denn mit Freiheit und Unsterblichkeit hangen die lezten beide genau zusammen. So findet es sich auch bei Justinus und Origenes.

Justinus, geborner Heide. Mehr als eines ungebildeten Bekanntschaft mit der alten Philosophie. So auch sein Stil. Ist er auch auf diese Untersuchungen zuerst durch das Christenthum gebracht worden: so hat er sie doch eigentlich philosophisch behandelt. 1. Er vertheidigt die zeitliche Weltschöpfung, weil das zeitliche ohne Anfang nicht könne gedacht werden. Das

---

*) Randbem. Der Gegensaz wird dadurch philosophisch, daß sich das Philosophiren hernach allmählig ganz aus dem griechischen wegzog ins lateinische.

hinzukommende in Gott sucht er theils abzuwenden theils zu vertheidigen, indem man doch nicht aller Duplicität entgehen könne und z. E. den Willen als ein zweites nach dem Wesen in Gott sezen müsse. — Die Schwierigkeiten entstehen nothwendig, wenn man einmal Gott getrennt von der Welt denken will, und wenn man die Welt als ganzes in der Analogie mit den einzelnen Erscheinungen, die ein begründendes Werden außer sich haben, halten will, anstatt sie als die Totalität der lebendigen Kräfte anzusehen. 2. Er sezt die Immaterialität der Seele und Gegensaz zwischen Seele und Leib, weil nämlich die Seele mit Abwehrung der Einwirkungen des Körpers für sich thätig sein kann. Am meisten vom speculativen Verfahren hergenommen. Allein eben so gut ist auch Mitwirkung, nirgend das organische Null und also der Gegensaz nur relativ. Das wahre ist, daß das organische und das intellectuelle Element in allem sind. Das irrige kann hier keinesweges durch das Christenthum bewirkt worden sein. 3. Außer Seele und Leib ist *πνεῦμα* als Princip der Offenbarung und des guten. Bald ergab sich eine doppelte Ansicht, dieses als Bestandtheil der menschlichen Natur oder als etwas rein hinzukommendes anzusehen. Justinus neigt sich zum ersten. Die Intelligenz ist ihm als erster Ausfluß der Gottheit zugleich die das vernünftige Dasein fixirende Kraft, auch stoisch *λόγος σπερματικὸς θεῖος* über alle Menschen ausgegossen. Doch sieht er den Mangel auch als gänzliches Verschwinden an. Alle dessen theilhaftige sind Christen, auch die sittlich und intelligent ausgezeichneten Heiden. Christus ist ihm die höchste Fülle dieses *πνεῦμα*. Herakleitisirend erscheint es ihm so zugleich wie dessen *φρενῆρες* als von außen kommend.

---

*) Etwas später als Justinus Theophilos von Antiochia. Er lehrt den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. — Gegen die *ὕλη ἀγέννητος*, weil dann Gott nicht von allem Schöpfer ist; auch weil alsdann die Materie ebenfalls müßte unveränderlich sein. Späterer Zusaz Schls.

Zwischen Justinus und Origenes, außer Athenagoras, der rein gräcisirend philosophirte, nur noch Tatianus, als gewissermaßen Vorläufer Tertullians, ein Schüler von Justinus, und Clemens, Origenes Lehrer, in dem zwar schon manche Keime liegen, aber der doch mehr Sammler ist. Origenes im Christenthum geboren, eifriger und berühmter Lehrer in der Zeit fast des ersten Verfalls. Seine Philosopheme knüpfen sich an dieselben Hauptpunkte, nur daß er in vielem den Gegensaz zu Justinus bildet. 1. In dem Punkt vom Verhältniß Gottes zur Welt nahm er die ewige Schöpfung an. Wegen des Sazes Ohne Welt kein Gott konnte er an keine zeitliche Schöpfung glauben. In Gott ist ihm alles δύναμις, ἐνέργεια; was nicht wirkt, ist nicht, und das Schaffen wäre also in Gott erst hinzugekommen. Wegen Ohne Gott keine Welt blieb er bei der platonischen ungeformten Materie stehen; völlige Abhängigkeit der Welt von Gott liegt wesentlich im Christenthum. Eben deshalb war ihm auch die Erhaltung die ewige Schöpfung und der Einwurf, daß doch etwas in Gott aufgehört habe, traf ihn nicht. Die Welt hat ein ewiges aber abgeleitetes Dasein aus Gott. Gott und Welt sind ihm reine Correlata. Ob dieses auch von der Materie gelte, könnte man zweifeln bei der Stellung, die er dieser gab. Rein immateriell ist nichts als Gott, aber die Knüpfung der Intelligenz an die Materie im engern Sinn ist ihm nur Werk der Sünde. Die Materie entsteht ihm, nicht wie dem Proklos aus dem Vereinzeln der Seele, sondern aus dem Abfall als freiem Handeln. Aber alle Materie ist mit dem Geist verbunden, die Weltkörper haben ihren Geist, und alles also gehört zum Leibe von diesem. Die Läuterung der Geister ist Befreiung von der Materie und zulezt ihr Tod. Dann wird der Weltkörper zerstört *). So ist jedes Weltsystem und jede Weltord-

*) Spätere Anm. Schls. Daß alle Geschöpfe in Gott nach Zahl und Maaß vorher bestimmt sind, scheint zu streiten mit dem Entstehen der Materie aus der Sünde.

nung eine Heilsordnung und ein Theil der Erlösung, und seine ganze Weltanschauung ist unter diesen Haupttypus des Christenthums gebracht. 2. Diese Ansicht erscheint freilich nicht ohne einen Antheil von mythischem, wie sie denn auch jenseit des Gebiets der Anschauung liegt, wenn man sie mit der doctrinalen seine Anschauung von der menschlichen Natur enthaltenden Darstellung vergleicht. In manchen Stellen scheint er zwar den manichäischen Typus von zwei entgegengesezten Seelen im Menschen zu billigen und die platonische Tripartition zu tadeln, seine bestimmteste Vorstellung ist aber diese. Die Seele steht in der Mitte zwischen πνεῦμα und σάρξ. Sie ist das Subject der Freiheit, ihr Hinneigen zum Fleisch ist die Sünde und das Versinken in die Materie; ihr Hinneigen zum Geist, der auch dem Origenes unmittelbar praktisches Princip ist, ist ihre Erlösung. Wie kommt aber die Seele zum Fleisch, wenn sie nur durch die Sünde dazu kommen kann und ohne Fleisch keine Sünde möglich ist? und wie eben so umgekehrt zur Sünde? Es ist also nur die Gegenseitigkeit von beidem das reale. Die Seele ist sündig, weil sie mit dem Fleisch verbunden, und mit dem Fleisch verbunden, weil sie sündig ist, oder vielmehr beides aus demselben Grunde, weil sie endlich ist. In ihrem einzelnen Leben ist durch das Fleisch, als das außer ihr gesezte, ausgedrükkt die Bestimmtheit ihres Seins durch das Zusammensein alles endlichen, und durch den Geist ihr Bestimmtsein durch die eigenthümliche Art, die Gottheit in sich zu tragen. Und jene Ansicht drükkt nur indirect dieses aus, daß das Maaß des Uebergewichts der Materie im Leben auch das Maaß der Entfernung von der Idee des guten ist. Ob Origenes sich das mythische und doctrinale so genau geschieden hat, können wir nicht mehr beurtheilen.

Die Weltzerstörungen scheinen auch mit der durchgängigen Belebung der Materie zu streiten, so wie sie auch einen Gegensaz von schaffender und zerstörender Thätigkeit bilden, wenn man sie anders als partiell nimmt.

Wird Gott im Origenes einseitig unter der Form des Bewußtseins vorgestellt?

Die Vorstellung von der feineren Materie beruht zum Theil auf der mythologischen von den Engeln.

Ob bei ihm die Philosophie im Dienst des Kirchenglaubens war. Ueber seine allegorische Interpretation. Wie leicht er, so wenig von den Orthodoxen begünstigt, zu den Gnostikern hätte übergehen können.

Ueber seine Unsterblichkeitstheorie und über die Wiederbringung aller Dinge.

Ueber die über alles Erscheinungsgebiet hinaus liegende Freiheit.

Die obenstehenden Bemerkungen. 1. Gott war dem Origenes nicht persönlich bewußt, sonst hätte er wegen veränderlicher Relation der göttlichen Vorstellungen zu den Dingen die Unveränderlichkeit Gottes nicht so festgehalten *). 2. Der Unterschied zwischen der gröbern und feinern Materie war gewiß sehr durch die Engellehre veranlaßt. Er deutet nur auf verschiedene Grade der Unvollkommenheit und Beschränktheit. 3. Seine secundäre Ansicht der groben Materie ist nicht so seicht, als die teleologische der Natur, denn da alle Materie mit dem Geist, wenigstens dem des Weltkörpers, verbunden ist: so hat sie auch ein eben so selbständiges Dasein als dieser. Deshalb war auch Naturwissenschaft, wenn sie gleich nicht hervorgebracht wurde, doch angelegt als Aufgabe. Eben so war auch sein Beweis der Unsterblichkeit aus der Sehnsucht der Seele nach Vereinigung mit Gott

*) Spätere Anm. Schls. Gott hat die Freiheit geschaffen als das Princip der Modificabilität in bestimmten Grenzen. Auch die umschaffenden Veränderungen sind in der Natur prädeterminirt. — Die Idee einer Welt beherrscht den Origenes auch bei der Behandlung der Auferstehung. — Wenn der neue Körper aus dem alten entwikkelt wird, dann auch die neue Welt aus der alten. Also die Substanz bleibt und jede Weltzerstörung ist nur partiell. — Falsch, daß er einen wahren Kreislauf gelehrt habe.

nicht so schlecht, als der aus den in der Zeit nie zu befriedigenden Trieben nach Glükkseligkeit und Erkenntniß. Jenes ist der unmittelbar aufs absolute gerichtete Trieb, also die Gleichartigkeit der Seele mit Gott, das ewige Leben, welches man schon hat. Die Vereinigung selbst ist einerlei mit der Befreiung von der Materie *). Vom Sein der Seele in Gott nach dieser sagt aber Origenes nichts bestimmtes. 4. Merkwürdig ist auch, wie die Freiheit als Ursach aller bestimmten Zustände vor allen Zuständen liegen muß. Darin liegt, daß das Wesen jeder Natur als Quelle ihrer Zustände und ihre Freiheit Eins und dasselbe ist. Nur nach dem allgemeinen Schematismus des Causalverhältnisses ausgedrükkt. Wenn nun der Fall eben so sehr in der Freiheit gegründet ist als die nachherige Läuterung, und die Freiheit das Wesen ist: so folgte, daß allen endlichen Naturen, in wiefern sie eines höheren fähig sind, die Oscillation wesentlich ist.

Man kann Origenes wie als den ersten christlichen Theologen, weil er die gelehrte Erkenntniß von der gemeinen zuerst schied, so auch als den ersten christlichen Philosophen ansehen. (NB. Hier hätte über das freie Verhältniß seiner Philosophie zur orthodoxen Kirchenlehre das nöthige gesagt werden sollen.)

Die zweite Masse. Die Gnostiker.

Schwierige, noch nicht vollendete Untersuchung. Eirenaios und Epiphanios nicht gemacht, solche Systeme zu beurtheilen. Was man noch nicht klar sieht, ist wol nur aus dem Plotinos zu entnehmen. Streit über die orientalische und hellenische Abkunft. Hauptpunkte sind Erzeugung des endlichen aus dem unendlichen durch personifizirte Kräfte, Aeonen, deren Wirksamkeit unter der

---

*) Spätere Anm. Schls. Die Unsterblichkeit versteht sich bei ihm gleichsam von selbst. Sie folgt schon aus dem Verhältniß von Seele und Materie.

organischen Form der Zeugung steht, und Schöpfung der materiellen Welt durch einen abgefallenen Geist. Somit in der Mitte zwischen Neuplatonikern, denen die undurchdringliche räumliche Materie auch das entfernteste ist, und Manichäern mit dem reinen Dualismus. Ueberall wurden sie für Kezer gehalten, weil die Differenz zwischen Gott und dem Weltschöpfer gegen die historische Seite des Christenthums streitet, aber es scheint auch Gnostiker, die selbst gar nicht Christen sein wollten, gegeben zu haben. Das Urwesen unter dem Namen *προπάτωρ*. Zweifelhaftes Verhältniß von *βυθός* und *σιγή* zu jenem. Wenn man aber dies erste Paar mit dem folgenden *νοῦς* und *ἀλήθεια*, lezteres in der Bedeutung des Wesens, vergleicht: so sieht man, jene beiden sind die Negation des Gegensazes, aber mitbringend die Form des Gegensazes, also der indirecte Ausdrukk für das Urwesen, und so bilden sie den Uebergang; *λόγος* und *ζωή* ist der vorige Gegensaz in bestimmte Form und Wechselwirkung gesezt, und so repräsentirt *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία* den einzelnen und die Gemeinschaft. Aus diesen eine Dekas und Dodekas. Dies die valentinische Theorie. Andere tragen das dialektische nicht so klar vor, sondern sind mythologischer, das symbolische verbirgt sich mehr und das geschichtliche ist mehr ausgebildet. Nach diesen ist die verderbte Neigung schon in den Demiurg durch seine Zeugung gesezt und also in der materiellen Welt als seinem Product nothwendig.

Der *προπάτωρ* als *πλήρωμα*. Offenbar Hinweisung auf neuplatonische Theorie.

Achamoth wahrscheinlich a rad. חָמַם incaluit. Wärme als Naturprincip, zugleich als Temperament.

Gegen diejenigen, welche wie Schmidt die Aeonenlehre für Nebensache halten. Es ist zu viel Sinn darin; auch spricht dafür die andre Terminologie von 12 *ῥίζαις*.

In den ersten Aeonen ist die speculative Tendenz, und wie sie in die platonische Sphäre des Gegensazes fallen, ganz klar.

Λόγος und *ζωή* fallen schon mehr in das Gebiet der plotinischen *ψυχή*, aber ehe sie materiell wird. Dies alles ist entschieden hellenisch; die Aehnlichkeit würde vielleicht bei unmittelbarem Zusammenstellen mit Platon selbst nicht so auffallen, als sie klar wird, wenn man den Plotinos als Mittelglied dazwischen stellt. Wenn die späteren Aeonen sich nicht so rein speculativ stellen: so kommt das von der Aufgabe, die christliche Offenbarung zugleich mit zu construiren. Man kann aus dieser Ungleichheit nicht schließen, daß, wie Schmidt (Kirchengesch. I.) meint, die Aeonenlehre nur durch Mißverstand valentinischer Schüler entstanden, bei Valentinus aber kein System gewesen wäre, sondern einzelne unzusammenhangende allegorische Formen. Es ist viel zu viel Sinn darin, um so zusammengewürfelt zu sein. Auch liegt die Verringerung des absoluten in der Zeugung, gegen welche Plotinos kämpft, nur in der Aeonenlehre, und der Inhalt von dieser kommt bei andern Gnostikern unter der Terminologie *ῥίζαι* vor. Das wesentliche ist also bis hieher rein hellenisch, nur die Einkleidung ist orientalisch. Diejenigen, welche das Wesen für orientalisch halten, meinen nicht indisch, womit der Gnosticismus gar keine Aehnlichkeit hat, sondern persisch. Aber der Gnosticismus ist bestimmte Polemik gegen die Lehre von zwei Grundwesen, indem er gerade darauf ausgeht, zu zeigen, wie die Welt wegen ihrer Unvollkommenheit doch vom höchsten Gott herrühre *). Auch die Einkleidung ist weniger persisch als chaldäisch. In den semitischen Sprachen ist die Personification zu Hause. Aehnlichkeit mit dem Gnosticismus hat auch die Kabbala; aber diese ist offenbar später, oder wenigstens damals nur in ihren ersten Keimen enthalten

---

*) Spätere Anm. Schls. Die Hauptdifferenz der Gnostiker ist Basilides und Valentinus, indem jener den Grund des Falles in einer sehnsüchtigen Bewegung der Materie, dieser in einer mißlingenden Sehnsucht der *σοφία* sucht. Der Schein des orientalischen kommt wol aus der Vermischung mit fremden Mysterien her.

gewesen. Die Meinung ist nicht, daß der Gnosticismus von denen, die wir Neuplatoniker nennen, entlehnt ist; er ist gleichzeitig oder älter als Plotinos, sondern nur er und die Kabbala sind ähnliche Umbildungen der platonischen Philosophie und stehen, wie der Neuplatonismus mit dem griechischen Heidenthum, so der Gnosticismus mit dem Christenthum und die Kabbala mit dem Judenthum im nächsten Verhältniß. Durch früher schon vorhandene Vorstellungen von Erschaffung der Welt durch untergeordnete Engel und von Ertheilung des Gesezes auf eben die Weise ist der Gnosticismus mit veranlaßt.

Die Aeonen (Aeon ist der reine Begriff der Dauer ohne Zeit) sind in dem *πλήρωμα* reine Begriffe des Außereinanderseins ohne Raum, also in der intelligenten Welt. Der lezte Aeon, *σοφία,* gebiert die *ἐνθύμησις,* Achamoth, Mutter alles endlichen in der Sehnsucht nach dem Urwesen. Diese Sehnsucht ist vorzüglich in der *σοφία* Begriffserkenntniß, weil der Begriffsprozeß das absolute voraussezt, so wie dieselbe *σοφία* im absteigenden Prozeß als die Mutter des besonderen anzusehen ist. Die beiden Namen ihres Products deuten wieder auf den Gegensaz des idealen und realen. In beiden hat sie Passibilität, und diese ist das Wesen des besonderen, in die lebendige Wechselwirkung mit dem entgegengesezten aufgenommen. Die Passionen der Achamoth erzeugen die drei Principien des endlichen, ihre Bewegung die Materie, die flüchtigen Elemente das Lachen, die starren das Leiden (die Art und Weise der Erzeugung der psychischen und pneumatischen Natur im Brucker noch genauer nachzusehen). Dies sind auch noch Principien, aber schon unter die Form der Zeit gesezt. Aus der psychischen Natur geht der Demiurg, die innere Einheit einer einzelnen Welterscheinung hervor. Das *πνεῦμα,* welches dem Menschen allein einwohnt, geht nicht von ihm aus, sondern von einem höhern Princip. Daß die Materie hier früher ist, als die psychische Natur, tritt wieder näher an die mythische Darstellung des Platon im Timaios.

Wenn Origenes die Freiheit zwar ursprünglich jenseit des zeitlichen Daseins, aber doch jeden Augenblikk als mitbestimmenden Factor sezt: so sezen die Gnostiker drei Menschengattungen, irdische, sinnliche und geistige, als prädestinirt (der Unterschied zwischen irdischen und sinnlichen läßt sich schwerlich fixiren, wenn man nicht entweder an die Sklaverei oder an die sich immer gleichbleibenden in die geschichtliche Bildung nicht eingehenden Völker denkt). So stehen schon hier, aber in sehr einfachen Zügen, die beiden Ansichten einander gegenüber, in die man sich seitdem immer getheilt hat. Aber auch so, daß beide ihre Einseitigkeit fühlen und die Schwierigkeit durch die Aussicht auf eine Wiederbringung aller Dinge lösen. — Das wechselseitige Causalverhältniß zwischen Materie und bösem, was man indirect im Origenes findet, liegt eben so indirect auch im Gnosticismus. Im Zeit- und Raumgebiet unter der Botmäßigkeit des Demiurgs ist die Materie das erste, von der Seite der Principien betrachtet ist die Begierde eher da, als die Materie. Bei beiden aber ist die Sünde und der Fall in das Gebiet des einzelnen und zeitlichen dasselbe.

Merkwürdig, aber wenig beachtet, ist die Art, wie für das Gebiet des Demiurgs der Gnosticismus die atomistische Denkart in sich aufnahm, indem hier die Materie das ursprüngliche sei und die Seele zwar nicht aus ihr hervorgehe, aber doch auf sie folge, so daß die Welt völlig so zu Stande komme, wie die Erkenntniß durch eine zwiefache Operation des Absteigens von oben, die aber nicht ganz bis unten hinführt, und des Aufsteigens von unten, die aber bei jedem Schritt hinaufwärts das obere schon voraussezt. Jene entspricht genau dem dialektischen, diese dem mythischen Theil der Darstellung des Platon. Auch das also bestätigt die obige Ansicht.

Die völlige Aufklärung der Sache hängt theils davon ab, daß man den Plotinos mehr zu Rathe ziehe, theils davon, daß man sich durch den schwankenden Sprachgebrauch der Theologen

nicht irre machen lasse, die jene Vorstellungen von der Weltschöpfung durch untergeordnete Engel als Hauptkennzeichen ansehen, und vieles gnostisch nennen, was es in philosophischer Hinsicht gar nicht ist. Daher die unzähligen Familien.

Die dritte Masse

ist eine weitere Fortbildung der neueren Philosophie in ihrer Eigenthümlichkeit, aber noch ohne besondere Gestaltung. Hauptrepräsentant Augustinus. Vorher beiläufig Tertullianus, als negativer Punkt hier nur zu erwähnen wegen der Polemik gegen die alte Philosophie. Er streitet gegen die in der griechischen Kirche herrschende aber mit der Philosophie überhaupt dort nun schon verlöschende Tendenz, die alten Philosopheme mit dem Christenthum zu amalgamiren. Aber er stellt nichts neues auf, sondern nur die christliche Zeitschöpfung und Dämonologie doctrinal. Praktisch stellt er die Idee des göttlichen Willens obenan und die des guten als secundär. Das sieht aus wie Unterordnung der Philosophie unter die Dogmatik. Allein der göttliche Wille kann auch eine philosophische Formel sein, und es ist vielmehr die Unterordnung der eudämonistischen Ansicht. Daß man ihm und früheren Kirchenvätern Schuld giebt, Gott und Seele körperlich gedacht zu haben, ist Mißverstand der stoischen Terminologie, wo σῶμα alles substantielle bedeutet.

Augustinus 354—430. Seine Geschichte für seine Philosophie nicht bedeutend, nicht einmal sein wie es scheint nur vorübergehender Zusammenhang mit den Manichäern. In ihm viele der wesentlichsten Ideen der neuen Philosophie in ihren ersten Keimen. Viele folgende haben aus ihm geschöpft von Anselm bis Leibnitz. Aber kein eignes philosophisches Werk. Der dominirende Charakter aller Schriften ist theologisch. Die Philosophie kommt nur eingesprengt vor, aber als bedeutender Bestandtheil *). Seine Philosopheme sind wesentlich dieselben, wie

*) Spätere Anm. Schls. Augustinus knüpft an die hellenischen, vorzüglich

die frühern. Kein transcendentales System, keine Principien für reale Wissenschaft, sondern nur über das Wesen Gottes und seine Beziehung auf die Welt und über die Natur des Menschen.

1. Philosopheme über Gott. Man sagt, Augustinus habe den ersten Beweis vom Dasein Gottes gegeben. Das ist nicht auf eine verwerfliche Art zu verstehen, als ob er hätte objectiv demonstriren wollen. Sondern er will nur zeigen, daß die Idee Gottes wesentlich allem menschlichen Denken zum Grunde liegt. Dies bedeutet der Saz, daß alles unvollkommne das vollkommne voraussezt; alles andre gedachte ist immer zugleich als Negation gedacht. Die Anschauung des absoluten ist die Basis zu allem Denken des endlichen und relativen.

Seine unmittelbare Hauptdarstellung Gottes liegt in dem Begriff der Einfachheit und ist wesentlich auch negativ. Nämlich daß Wesen und Qualität in Gott ganz zusammenfallen, daß er ganz Substanz ist und nicht Accidenzen hat, überhaupt nichts hat, sondern nur ist schlechthin. (Ist identisch mit meinem dialektischen Theorem, daß im absoluten Subject und Prädicat schlechthin zusammenfallen.) Denn wo Accidenzen gesezt werden, ist eine Sphäre der Veränderlichkeit gesezt, weil sie da sein können und auch nicht, und also das Subject wesentlich veränderlich. Demohnerachtet folgert er hieraus nicht die Ewigkeit der Welt wie Origenes. Die positive Seite ist vorzüglich Allmacht, d. h. das Sein Gottes als Grund alles andern Seins, und Weisheit, d. h. Gott als das gute die Quelle alles andern guten, der Grund aller Form. Dies weist schon zur Duplicität, und hieran schließt sich die relative Darstellung Gottes in Bezug auf den ursprünglichen Gegensaz. Hier ist ein Uebergewicht auf der Seite des idealen (es ist unmittelbarer in Gott

---

platonischen Philosopheme an in der Voraussezung, daß sie entweder aus der heiligen Schrift geschöpft oder nach Römer 1, 19. aus dem natürlichen Licht entstanden sind.

und hat an seinem ewigen Sein Antheil) *) über das reale, welches nur mittelbarer in und aus Gott ist und nur auf zeitliche Weise. Eine Verwechselung zwischen dem Gegensaz des idealen und realen und dem des allgemeinen und besondern ist hier Schuld, daß weder die Schöpfung in der Zeit noch der Gegensaz gegen die Emanationstheorie rein herauskommt. Denn die auf ewige Art im göttlichen Verstande seienden Ideen sind nicht bloß göttliche Vorstellungen, sondern lebendige Kräfte, als solche aber müßten sie immer producirend sein und also auch immer die einzelnen Dinge hervorgebracht haben (Quaest. div. qu. 46, 2.). Die Schöpfung der Welt der einzelnen Dinge nimmt er aber offenbar buchstäblich mosaisch und weiset die Einwendung, was Gott vorher gethan, damit ab, es könne von einem Vorher nicht die Rede sein, da erst mit dieser Welt die Zeit entstehe. Sind ferner die Ideen productiv: so sind die einzelnen Dinge aus ihnen entstanden. Wenn man also den Augustinus consequent machen will: so muß man unterscheiden das ewige Sein der Ideen im göttlichen Verstande und den Act Gottes, wodurch sie productiv werden. Jenes ist dann ihre ideale, dieses ihre reale Seite. Man muß aber diesen Act als einen ewigen sezen und bedenken, daß Augustinus zur Behauptung der Schöpfung in der Zeit wol nur philosophisch bewogen wurde, weil in diesem Mythus das Aus nichts so deutlich mit ausgesprochen ist, welches die Opposition bildet gegen die Fiction einer ursprünglichen Materie.

Weil sich auf diese Weise Augustinus der Emanationstheorie entgegensezt und behauptet, daß die Welt nicht aus dem göttlichen Wesen sei, und eben so auch verwirft, daß Gott die Seele der Welt sei: so sagt man, er habe zuerst Gott ganz von der Welt und von der Materie getrennt. Das rechte Princip

---

*) Anm. Schls. Er sieht die platonische Vorstellung von Dämonen als Vermittlung an und zeigt, die einzige rechte Vermittlung sei Christus.

der Beurtheilung ist hier dieses. Gott und die Welt sind Correlata, keins ist ohne das andere zu denken. In der Darstellung neigt man sich leicht auf Eine Seite, stellt zu sehr die Identität einseitig oder zu sehr den Gegensaz einseitig auf. Das erste ist die sogenannte pantheistische Ansicht. Gegen diese stellte sich Augustinus allerdings, aber nicht erweislich so, daß er constant in das andere Extrem verfallen wäre, welches sich in dem Saz ausspricht, Gott könne auch ohne die Welt sein. Er sezt Gott auch nicht rein extramundan, sondern dringt auf das lebendige Verhältniß. Die Welt ist nicht außer Gott; alles ist in Gott, aber nicht so, daß Gott der Ort ist, sondern auf rein dynamische Art (De civ. dei VII, 30.).

Die Emanationslehre geht der Frage von der Unvollkommenheit und dem Uebel aus dem Wege, weil die Dinge primitiv durch die Unvollkommenheit charakterisirt werden. Die Schöpfungslehre, in der Gott überwiegend unter der Form des Bewußtseins und also auch der Freiheit gesezt wird, fordert auf den Grund göttlicher Allmacht eine Theodicee — wenigstens für die neuere Philosophie. Die alte geht von der Natur und dem allgemeinen Leben aus, und das einzelne als gegen jene sich auflehnend hat a priori Unrecht; die neuere geht vom einzelnen, subjectiven aus und das allgemeine mit seinen Störungen hat a priori Unrecht. In dieser Ansicht liegt zugleich die reinste Auflösung der ganzen Frage, auf welche man aber nicht bald gekommen ist. Die ersten ausgeführteren Bestrebungen in der Theodicee hat Augustinus. Seine allgemeine Ansicht ist, daß das Uebel nichts substantielles, ja nichts reales sei, sondern bloße Negation, also auf keine causa efficiens, keinen auctor, also auch nicht auf Gott zurükkgeführt zu werden brauche. Darin ist eine gewisse Klarheit, welche sich aber in der Anwendung auf das einzelne weniger hält. Zuerst das physische Uebel ist theils a. die relative geringere Vollkommenheit der Naturen, ohne diese war aber keine Mannigfaltigkeit und keine Schönheit der Welt möglich. Aber dies nennt auch niemand Uebel, sondern nur b. die

Unlust und den Grund derselben, den relativ unvollkommnen Zustand. Von diesem sagt Augustinus, er liege nicht in den Substanzen, sondern nur im Zusammentreffen. Aber eben dieses ist ja als Weltordnung auch von Gott hervorgebracht und muß auch gerechtfertigt werden. Der wahre Grund liegt in der Zeitlichkeit. Diese ist dasselbe mit dem Conflict des einzelnen und allgemeinen, und in diesem ist partiell eine Verneinung des einzelnen durch das allgemeine mitgesezt. Er sagt ferner, das Uebel sei für den Menschen theils Reizmittel, seine höheren Kräfte in Thätigkeit zu sezen, theils, wenn diese in gehöriger Thätigkeit wären, verschwinde es und thue seinem guten keinen Eintrag. Dieses ist die ethische Ansicht, die das Uebel aufhebt, aber es muß nicht nur für den Menschen, sondern auch für die andern lebenden Wesen gerechtfertigt oder aufgehoben werden. In dieser Allgemeinheit nun liegt die Rechtfertigung davon, daß Lust und Unlust reine Correlata sind und jene nicht gesezt werden kann ohne diese. Das moralische Uebel ist nach Augustinus nur die mala voluntas selbst, sehr richtig. Diese aber ist nur ein Mangel des Gebrauchs der Freiheit. Doppelte Vorstellung des Augustinus von der Freiheit; die frühere mehr positive aber verworrene, wo sie eine wirkliche Wahl ist. Hier trennt er zu sehr Wille von That, die Freiheit wird etwas ganz isolirtes, zulezt nur eine Wahl zwischen dem Wählen und Nichtwählen. Diese Verwirrung herrscht freilich auch in der späteren, wo sie nur eine ἐποχή ist, eine Befreiung von der Gewalt des Instincts, um die höhern Thätigkeiten eintreten zu lassen. In beiden bleibt die Freiheit immer etwas positives, wovon also doch die lezte causa efficiens Gott ist und es kommt zurükk auf die Nothwendigkeit, daß es eine solche Natur geben muß.

2. Philosopheme über den Menschen oder Psychologie. Auch hier bei der Seele ist Einfachheit oder Unkörperlichkeit ein Hauptbegriff. In wiefern die Seele die innere Einheit des Leibes ist, bedarf es dieses Beweises gar nicht,

wohl aber in wiefern man die höhern intelligenten Operationen ihr allein mit Ausschluß des Leibes zuschrieb. Zu dem Beweise des Justinus that Augustinus nur unhaltbares hinzu, indem er Einfachheit als Vollkommenheit sezte, und meinte, die Seele müsse doch wenigstens so vollkommen sein als ein Punkt. Es ist aber höchst verkehrt, den Punkt vollkommner zu denken als den Körper. Wo solche Deductionen herauskommen, ist gewiß die Tendenz selbst eine verkehrte. Mit der Einfachheit hängt die Unsterblichkeit zusammen, in sofern Einfachheit und Untheilbarkeit und dann wieder Theilen und Zerstören Correlata sind. Auch Augustinus eigenthümliche Beweise für die Unsterblichkeit aus der Ewigkeit der Methoden also der Vernunftgeseze beweisen zwar die Ewigkeit der Gattung des intelligenten Princips, aber nicht die Ewigkeit des einzelnen Subjects, denn jede Natur hat ihre ewigen Entwikkelungsgeseze auch für den Leib, dessen Unsterblichkeit doch nicht zu beweisen ist. Der Saz, daß das ewige auch in einem ewigen Subjecte sein müsse, kann immer bestehen, aber die einzelne Seele ist nur nicht das Subject, sondern die Menschheit. Man muß nur nicht vergessen, daß Augustinus eigentlich von dem neuplatonischen Begriff der ψυχή, wo sie das die einzelnen Dinge producirende Princip ist, ausging; für diese paßt es.

Die specielle Psychologie des Augustinus liegt nun in seiner Theorie von den sieben Stufen der Vollkommenheit der Seele. 1. Die Seele allgemein als Einheit des Leibes, Ernährung, Wachsthum. 2. Die Seele als Empfindung in der Duplicität von Schlaf und Wachen. Hieher auch Fortpflanzung und daher wahrscheinlich auch das Handeln überhaupt als Reaction der Empfindung. 3. Die Seele als Ich, Fixiren des Bewußtseins, Gedächtniß. Hieher Sprache und Wissenschaft, gewiß im niedern Sinn alles, was durch Anwendung der Analogie, die mit dem Gedächtniß zugleich gegeben ist, entstehen kann, auch das gesellige. 4. Die Seele im Gegensaz der vorigen

Stufe mit der vorvorigen als siegend über den Körper, die gemeine Tugend. Wenn aber Augustinus hieher auch alles nur erlernte und angeübte höhere rechnet, was ohne eigne Erzeugung durch Lehre und Beispiel gewonnen wird: so ist dies Herabsezung eines niedern Grades einer höhern Stufe auf eine niedere Stufe. 5. Die Seele mit dem Bewußtsein ihrer Unsterblichkeit und daher mit Beharrlichkeit und Furchtlosigkeit. Nur im Bewußtsein ihres ewigen Seins kann sie das zeitliche wagen. 6. Die Seele mit dem Bestreben nach Anschauung Gottes. 7. Die Seele im Zustand der Erleuchtung und Anschauung Gottes.

Es muß zweifelhaft bleiben, ob Augustinus diese Stufen der menschlichen Natur oder nur der höheren zugeschrieben hat. Es kommt auf die Tripartition der früheren an. Im Streit mit den Pelagianern rechnet er das πνεῦμα nicht zur menschlichen Natur. Allein theils kann in einer Natur nichts gewirkt werden, wozu nicht die Möglichkeit in ihr liegt, theils da er dem Menschen die sechste Stufe doch ohnfehlbar zuschreibt, giebt es kein Bestreben, in dem nicht als Thätigkeit auch einiges Gelingen läge. Hier hat er also die sonst gegründete Polemik gegen die Pelagianer übertrieben.

Zusäze. 1. In den sieben Stufen des Augustinus suchen wir zunächst die drei Potenzen, vegetabilisches, animalisches und vernünftiges Leben; zwischen diesen müssen andere untergeordnete latitiren und von diesen sind jene zu unterscheiden. Die höchste Potenz fängt unstreitig schon mit der fünften Stufe an und es ist also nur die höchste Stufe dieser Potenz, welche Augustinus als unmittelbare göttliche Begünstigung unterscheidet. Ueberall aber tritt das Herausheben des höher individualisirten aus der gleichartigen Masse als Gunst hervor, und das barokke der Ansicht verschwindet von dieser Seite sehr. Aber auch die vierte Stufe kann dem bloß thierischen nicht zugeschrieben werden; die Vernunft zeigt sich zwar darin nicht aufs deutlichste, muß aber

doch Ursach sein, wenn man nicht annehmen will, daß es außer ihr noch etwas den Menschen vom Thier unterscheidendes gebe. Sie erscheint als die negative, die fünfte als die positive Seite der Vernunft unter der unbewußten Form des Instincts. Selbst die dritte aber ist so, wie sie Augustinus fixirt, nicht rein animalisch. Denn Gedächtniß und analogisches Verfahren schreiben wir den Thieren nicht wie uns zu. Ja wenn das was Augustinus sensus, cor nennt und was die meisten für den innern Sinn nehmen, für das Gefühl von Lust und Unlust, wie mir nach den Beschreibungen scheint mehr die Combination der Sinn zur Fixirung eines Gegenstandes ist: so kann man auch diese den Thieren nicht zuschreiben, und dies auch auf den Wechsel von Wachen und Schlaf in so weit ausdehnen, daß der Gegensaz psychisch weit stärker im Menschen heraustritt. Augustinus hat also mehr die verschiedenen Facultäten im Menschen als in ihrem abgesonderten Bestehen gesehen, und eben deshalb sind ihm die Differenzen der Potenzen unter den untergeordneten Stufen verschwunden.

2. Die beiden differenten Vorstellungen des Augustinus von der Freiheit sind auf verschiedene Art ungenügend. Die erste als Wahl beruht auf solchen Fällen, wo man schwankend und zweifelhaft ist, in diesen spricht sich aber die Vollkommenheit des Daseins nicht aus, denn wenn wir die Ueberlegung vollendet haben, sehen wir diesen Zustand als den höhern an und sagen uns, daß, wenn wir die Sache gleich so gesehen hätten, gar keine Wahl würde stattgefunden haben. Die negative Vorstellung als Anhalten und Hemmung eines schon im Zuge begriffenen Triebes beruht auf Schein. Denn der eintretende entgegengesezte war schon da, aber bewußt oder unbewußt im Streit, und das hernach allein dastehende ist nur der Ueberschuß dieses über jenen. Wenn wir uns aber diese Resultate als zufällige denken oder willkührlich, verschwindet uns die ganze Einheit des Menschen, man muß nothwendig voraussezen, daß jedes auf

einem feststehenden Verhältniß der verschiedenen Richtungen und Triebe im Menschen beruht. Das Anhalten ist nur Schein, was angehalten wird, ist in seiner relativen Kraft schon am Ende. Man versteht die ganze Frage von der Freiheit des Menschen am besten daraus, daß sie der neueren Philosophie eigenthümlich ist und die Prätension auf das Fürsichsein des Menschen enthält. Es giebt aber keinen Punkt des Daseins, auf dem nicht in diesem Sinn Freiheit und Nothwendigkeit in einander wären. Der Gegensaz liegt in dem von Können und Wollen. Ich wollte wol, aber ich kann nicht, ist Schema der Nothwendigkeit; Ich könnte wol, aber ich will nicht, ist Schema der Freiheit. Zu reduciren auf Fürsichsein und Zusammensein mit dem ganzen. In jedem wirklichen Lebensact ist beides. Dann auf Sein und Werden. Im Werden ist der Gegensaz, im Sein ist er aufgehoben, denn sobald von der innern Natur die Rede ist, ist Können und Wollen Eins und hat völlig gleiche Bedeutung. Weil der Streit aber so im eigenthümlichen Charakter der neueren intellectuellen Existenz liegt und also in allen verschiedenen Formen und Zuständen der Philosophie, auch den ganz zerfallenen, unter denselben Worten, aber in anderem Sinn wieder kommt, ist er so verworren geworden, daß er vielen unauflöslich geschienen.

3. Denselben Grund haben auch die theodiceischen Bestrebungen. Der Mensch will Recht haben in seinen Ansprüchen, sich in seiner Prätension auf ein durch die Einwirkungen des allgemeinen Lebens auf das Fürsichsein ungestörtes Wohlbefinden zu erhalten. Je mehr nun das störende allgemeine Leben als ein Werk, und zwar ein nicht durch eine ursprüngliche Materie gebundenes Werk der Gottheit erscheint, welcher doch der Mensch das nächste ist, desto mehr scheint dies einer Rechtfertigung zu bedürfen. Auch dieser Streit kommt unter den verschiedensten Formen wieder, am niedrigsten, je persönlicher die Ansprüche auf Glükkseligkeit genommen sind.

4. Wenn man Augustinus mit Origines vergleicht, findet man den Exponenten der ganzen nächsten Entwikkelung der Philosophie, nämlich immer weitere Ausbreitung, aber auch allmähligen Verlust an Innigkeit und Reinheit des philosophischen Triebes unter der Gewalt eines Buchstaben. Origenes im Schooß des Christenthums erzogen stand weit weniger unter dem Buchstaben, als Augustinus, der hineintrat und früher schon mit der alten Philosophie bekannt war. Er nahm keinen Anfang in der Zeit an, kein reines Fürsichsein des bösen in der ewigen Verdammniß, keinen sich willkührlich erbarmenden Gott. Aus seinem Allegorisiren sieht man freilich auch, daß ihm der rechte Sinn für das mythische fehlt, aber dies brachte bei ihm keine Verunreinigung der Philosophie hervor, sondern nur jenes falsche philologische Princip, welches er aber nie auf das doctrinale des Christenthums ausdehnte. Augustinus gerieth, besonders weil das höchste im Menschen ihm als eine Willkühr in Gott erschien, in vertheidigende Bestrebungen, mit denen er nicht zu Stande kam, aber es lag eine genauere und klarere Einsicht zum Grunde. Dem Origenes waren beide Aufgaben, die der Theodicee und die der Freiheit, noch Eine und er hatte eine einfache Lösung für beide in der transcendenten Freiheit, die er aber zu keiner Klarheit und Anschaulichkeit in der Darstellung bringen konnte.

Nach Augustinus bis zum völligen Verfall der höheren Cultur im Abendlande werden noch mehrere Namen aufgeführt, von denen nur Erwähnung verdienen Claudianus Mamertus und Boëthius. Beide haben manches von Augustinus weiter ausgeführt oder eigenthümlich begründet, der erste manches schon in ziemlich scholastischer Form, wie Deus ex praedicamentis Aristotelis nulli subjacet in seinem Tractat de statu animae. Lebendige Anschauung ist in seinem Beweis gegen Faustus für die Unräumlichkeit und Einfachheit der Seele, sie sei in jedem Theile des Körpers, nämlich in jeder Function ganz, also gewiß nur auf eine unräumliche Art. Es seien auch nicht meh-

rere Vermögen in ihr realiter gesondert, sondern in jedem Act alle vereinigt. Dies scheint gegen die sieben Stufen des Augustinus zu streiten, enthält aber eigentlich nur das oben ausgeführte, daß jede höhere sich auch auf jeder niederen in demselben Wesen offenbart. Als Keim der Mystik wollen mehrere (Tiedemann S. 551) ansehen, wie er überall das Leben als unkörperlich darstellt, daß z. E. im lebendigen Saamenkorn schon alle Theile der Pflanze, aber auf unkörperliche Art, enthalten wären. Es ist aber wol nur die richtige Unterscheidung der Function und des Resultats. Von Boëthius könnte man bezweifeln (wenn nicht das mir unbekannte Buch de trinitate das Gegentheil deutlich beweiset), daß es ihm mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen. Er war Schüler des Proklos und Commentator des Porphyrios, zugleich aber als Commentator des Aristoteles Vorläufer der Scholastiker, und ist ohnerachtet seiner Abstammung von der neuplatonischen Schule überall den Formen des Augustinus gefolgt, wobei der Hauptpunkt die Darstellung Gottes unter überwiegend ethischen Formen und das Nichtbeachten dessen, daß die einzelnen Dinge nur durch die Ideen und vermittelst derselben aus Gott sind, was unstreitig mit dem Absterben aller Naturwissenschaft zusammenhängt. Man sieht hieraus, welche historische Gewalt die neue Form schon gewonnen hatte. Auf diese Art ist Boëthius die positive Fortsezung des Tertullianus, der schon die Unverträglichkeit der alten Philosophie mit dem Christenthum behauptete; Boëthius beweist sie durch die That. Sonst ist in seiner Production wenig eigenthümliches. Höchstens, daß er den Streit zwischen der Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen so beilegt, daß Gott unsre freien Handlungen nicht aus ihren Gründen erkennte, sondern unmittelbar, weil bei ihm überhaupt kein Unterschied zwischen dem Erkennen des gegenwärtigen und zukünftigen ist. Eben so das Verhältniß von Vorsehung und Fatum, daß nämlich lezteres nur die zeitliche Ausführung von jener wäre. Beste

Erläuterung ist wol, Die Vorsehung macht den ersten Moment, und dieser macht das Fatum.

Daß die Seele nach Boëthius eigentlich nur als ein Theil Gottes einfach sein kann, weil ihm nämlich alles, was sein Sein oder Sosein von einem anderen bekommt, nicht einfach ist, habe ich diesmal nicht erwähnt, und es verdient Untersuchung, ob er diese Inconsequenz irgend gefühlt.

Zweite Hälfte der ersten Periode.

Scholastische Philosophie *).

Einleitung. Character der neuern Philosophie im Gegensaz gegen die alte Ausgehen der Philosophie von der Religion, daher Construction vom Zusammensein des absoluten und endlichen, Uebergewicht der Dialektik im allgemeinen.

Charakter der ersten Periode im Gegensaz gegen die zweite Fast völliger Mangel in Beziehung auf die realen Wissenschaften, nicht durch allmähligen Uebergang gehoben, sondern durch fast plözliche Revolution im Gebiet der lezteren. Im Gegensaz der ersten Hälfte als fragmentarischer und gelegentlicher ist zwar

*) Anm. Schls. Die erste Hälfte ist eigentlich die Zeit zwischen dem Gefaßthaben des neuen Keimes im einzelnen Leben und dem Gefaßthaben desselben in der Construction des bürgerlichen und geht bis zur Organisirung der neuen Staaten. Die zweite Hälfte ist noch gebannt in die alte Sprache und geht daher bis dahin, wo die neuen Sprachanfänge sich consolidirt haben und die alten in ihrer Reinheit als Gelehrsamkeit wieder hervortreten. Denn darin liegt die bestimmte Unterscheidung der alten und der neuen Philosophie.

die zweite in eignen Werken hervortretend und auf System ausgehend; dieser Charakter allein aber erklärt nicht den Nullpunkt, der zwischen beiden Hälften liegt. Die erste Hälfte aber war Zusammensein der neuen Form mit der älteren. Von diesem Zusammensein zeigt Boëthius das Ende, und der Nullpunkt ist die gänzliche Zerstörung der alten Form der intellectuellen Cultur. Der Gegensaz beider Formen offenbart sich im Gegensaz der sogenannten Emanationslehre der Neuplatoniker mit der Schöpfungslehre. Beide sind zwar nicht rein doctrinale Punkte, denn die darin liegende transcendente Aufgabe läßt sich nur mythisch positiv darstellen, scientifisch nur negativ; aber die Ansichten selbst, welche jenen entgegengesezten Darstellungen zum Grunde liegen, sind von Einfluß auf die wichtigsten eigentlich philosophischen Aufgaben.

Die Emanationslehre leugnet ein unmittelbares Verhältniß zwischen Gott und der Totalität der einzelnen Dinge, und will nur die allgemeinen Dinge als unmittelbar von Gott producirt gelten lassen. Hier tritt das Dasein der allgemeinen Dinge hervor und das der einzelnen zurükk. Die Schöpfungslehre behauptet ein solches Verhältniß, läßt also das Dasein der einzelnen Dinge hervortreten und das der allgemeinen Dinge erscheint nur secundär, und dies sind die beiden entgegengesezten Ansichten, welche in beiden Perioden unter verschiedenen Formen einander gegenüber treten. Das Hyperbaton der erstern ist, daß die einzelnen Dinge nur Schein sind. Wir gelangen aber im realen Bewußtsein zu den allgemeinen Dingen nur durch die einzelnen; aus dem Schein aber läßt sich das wahre nicht eruiren und mit dieser Ansicht verschwindet die Möglichkeit der Philosophie subjectiv. Das Hyperbaton der andern ist, daß die allgemeinen Dinge gehaltlose Productionen unsers Verstandes sind. Dann aber giebt es keinen realen Zusammenhang der Dinge unter sich und die Möglichkeit der Philosophie verschwindet objectiv. Wahre philosophische Bestrebungen also dürfen diese beiden An-

sichten nicht so weit auseinander gehen lassen, und haben sich auch immer zwischen diesen Extremen bewegt und eine Combination versucht. Die in der neuern Zeit gesuchte und besonders in der scholastischen Periode ventilirte, die aber mehr indirect und polemisch heraustritt, ist diese. Gott als hervorbringend ist in unmittelbarem Verhältniß mit der Totalität der einzelnen Dinge zu sezen (ob sie zeitlich oder ewig aus ihm hervorgegangen, ist eine untergeordnete Frage), denn der Gegensaz unerfüllt kann nicht construirt werden und giebt zu den gnostischen und kabbalistischen Fantasmen der Emanationslehre Veranlassung. Das Hervorgehen der Dinge aus Gott ist also als Ein Act zu sezen. Gott im idealen Verhältniß zur Welt kann dies nur unmittelbar mit den allgemeinen Dingen haben, denn wenn das einzelne als solches ideal in ihm wäre: so müßte sein ideales Sein auch unter den Formen der Zeit und des Raumes stehen. Alle hieher gehörigen Fragen sind das am meisten vorkommende. Die Emanationslehre kommt nur noch bei philosophischen Kezern, die nicht geschichtlich geworden sind, vor, und deshalb thut man Unrecht, die scholastischen Philosopheme aus der alexandrinischen Philosophie zu erklären.

Der Name Scholastische Philosophie ist ganz allgemein, aber über den Begriff und also auch über den Umfang seines Gebietes ist man uneinig. Tiedemann hält sich an die Quästionenmethode. Allein diese ist nur von untergeordneten Köpfen, größtentheils Nachbetern, und in untergeordneten Werken geübt worden. Die lebendigen philosophischen Bestrebungen haben immer in Werken gelegen, welche diese Form nicht haben. Tennemann hat fälschlich die erste Hälfte für Knechtszustand der Philosophie gehalten und begreift die zweite als Coalition der Philosophie mit der herrschenden Theologie; aber wie kann er den finstern Zwischenraum begreifen? Er wird für dieses ganze Gebiet etwas rein zufälliges. Buhle geht einfältig der Etymologie nach und meint daher, es müsse alles scholastische Philoso-

phie sein, was aus den karolingischen Schulen hervorgegangen. Richtig, nur begreift er das innere Wesen nicht. Eben jene Schulen, als die höhere Cultur restituirende aber einen ganz speculativ dialektischen Charakter nehmende Anstalten, begründen sowol die Reinheit der neueren Form, weil sie sich an Augustinus und Boëthius zunächst anschließen, als auch ihre Tendenz zum systematischen. Die Periode geht also bis auf die zweite Restitution der realen Seite.

Um die große Masse vorläufig ihrer geschichtlichen Entwikkelung gemäß zu gestalten, muß man sich an jenen Antagonismus zwischen Realisten und Nominalisten halten, in welchem polemisch die Tendenz die beiden Hauptansichten zu combiniren heraustritt, welche Tendenz aber nie vollendet worden ist. Der erste Abschnitt ist der vor dem bestimmten Heraustreten jenes Antagonismus von Erigena bis Roscellin; der zweite die Zeit des Antagonismus mit beständigem Uebergewicht auf der Seite des Realismus. Denn was die Scholastik leisten konnte, mußte sie ihrer dialektischen Natur wegen auf der Seite des Realismus leisten, indem nur von Seiten der empirischen Wissenschaft aus etwas für die Philosophie durch die nominalistische Seite kann geleistet werden. Daher ist die bewußte Blüthe des Realismus im Streit mit dem Nominalismus auch die Blüthe der Scholastik von Roscellin bis Occam. Der dritte das Uebergewicht des Nominalismus, Verfall der Scholastik, indem die Dialektik leer wird, wenn die allgemeinen Begriffe nur Verstandesdinge sind und Leichtsinn und Willkühr in ihrer Bildung begünstigt werden. Zugleich aber auch, indem Sehnsucht nach den einzelnen Dingen als dem mehr realen entstehen muß, Vorbereitungen der künftigen Periode, indem die äußeren Ereignisse nur durch das Zusammentreffen mit dieser inneren Richtung eine geschichtliche Epoche bilden konnten.

Erster Abschnitt.

Scholastische Philosophie vor dem bestimmten Heraustreten des Antagonismus zwischen Realismus und Nominalismus.

1. Joannes Scotus Erigena. Wahrscheinlich abundirt der eine Beiname. Ungewißheit der Abstammung. Schönste Zeit am Hofe Karls des kahlen.

Macht zuerst Epoche durch die Uebersezung des Pseudo-Dionysius Areopagita, daher die gemeine, nicht genug begründete Meinung, daß er alles von ihm genommen habe, und daß er neoplatonisire. Aber die vorherrschende Schöpfungsansicht und das Anschließen an Augustinus und Boëthius beweiset das Gegentheil. Die beiden Schriften de divisione naturae und de praedestinatione. Leztere zwar auf einen theologischen Streit gerichtet, aber reine Philosopheme darin, die auch Erigena als solche aufstellt. Die Combination des Begriffs der Natur mit dem des Schaffens hat den Anschein der Willkühr, beruht aber auf einer lebendigen Anschauung, denn nur das productive Dasein nennen wir Natur. Eben dieses Auch die lebendige Anschauung bloß in der logischen Form darstellen ist Charakter der Scholastik; in der scholastischen Sophistik liegt dann nichts gesehenes zum Grunde. Er theilt nun in 1. schaffende nicht geschaffene Natur = Gott. Grundfehler, Gott auch als Natur anzusehen, daher die einseitige Identification mit der Welt, die in seiner positiven Darstellung heraustritt, wenn er sagt, Gott ist der machende und gemachte zugleich. S. Tennemann p. 85. (Deus et omnium factor et in omnibus factus, welches jedoch jener Eintheilung keinen Schaden thut. Das wesentliche

in allem ist das Gottgewordensein); 2. schaffende geschaffene Natur = die Welt der lebendigen Kräfte, welche er nach der Ansicht, daß sie abgesondert von den einzelnen Dingen nur im göttlichen Verstande existiren, auch unter dem Namen des verbi Dei begreift und seine Trinitätslehre daran knüpft. Hier sieht man noch bestimmt das Nichtauseinandertreten des Realismus und Nominalismus; 3. geschaffene nicht schaffende Natur = die einzelnen Dinge. Nämlich wenn sich auch diese einander erzeugen: so thun sie es nicht als solche, sondern es ist nur die zweite Natur in ihnen, und bei den einzelnen Dingen, die abgesondert von jener als relativ todt erscheinen, findet kein Erzeugen Statt; 4. nicht schaffende und nicht geschaffene Natur, die, wenn Natur und Schaffen wahre Correlata sind, Nichts sein muß, und die er auch auf der einen Seite als Nichts sezt, ihr aber doch hernach eine positive Wendung giebt. Seine negative Darstellung Gottes ist ganz rein, auch vom Uebergewicht des intellectuellen ganz frei. Mit scharfem Ausdrukk spricht er das nach seiner Art aus. Gott kennt weder sich noch die Dinge. Er ist Substanz ohne Accidenz, weil mit diesem Veränderlichkeit gesezt wird; daher auch sein Schaffen und sein Sein identisch ist, seine Causalität, welche sein Wesen ist, ewig, welches er auch ausdrükkt, Gott war nicht, ehe die universitas rerum war (hier sieht man die Entfernung von aller Emanationslehre). Was er von Dionysios aufnahm, war das Zurükkgehen aller Dinge in Gott. Dies füllte ihm eine Lükke aus. In sofern die einzelnen Dinge von Gott hervorgebracht sind, ist ihr Verschwinden ein Aufhören seiner Action (Erigena hatte dies gar nicht nöthig, weil ihm die Schöpfung als Prädestination eben darin bestand, daß er alles in Maaß Zahl und Gewicht vorausgeordnet hat. S. de praed. cap. 4. Tennemann p. 93.). Um nun dies nicht zu statuiren, war ihm eine positive Ansicht davon annehmlich, wonach eben dieses nur eine rükkwärts gewendete Action war. Genau genommen hätte er nun dieses Rükkgehen parallel sezen sollen dem

Hervorgehen, also auch als sich immer erneuernd, die gegenüberstehende Art, wie Gott immer wird. Nach mehreren Stellen aber (s. in meinen Collectaneen die Stelle mundus — quieturus est) *) scheint er vielleicht durch die Gewalt der kirchlichen Vorstellung hingerissen mit ihr ein Ende der Zeit anzunehmen.

Diese Rükkkehr nun hängt zusammen mit der vierten Natur. Nämlich er hat drei Formen dieser Rükkkehr a. für die materielle Welt (s. die obige Stelle im Tennemann p. 89) die Rükkkehr in die Ursachen; b. für die intelligente Natur überhaupt die Rükkkehr zu ihrem ursprünglichen Gut (ibid.); c. für die auserwählten die mystische Vereinigung mit Gott, offenbar die Aufhebung alles dessen, was sie am vollkommenen Anschauen Gottes hindert, diese Hindernisse aber sind in den Existenzbedingungen der Zeit und des Raumes begründet. Die zweite Form ist eben so offenbar die Aufhebung des Uebels und der Sünde, so daß auch die Strafe nur die Ertödtung der Negation ist (Tennemann p. 90, 91). Betrachtet man nun die Natur, auf diesem Rükkgang in Gott begriffen: so ist Gott ihr Ziel, ihr Ideal, die causa exemplaris ihres Daseins und, in diesem Verhältniß zur endlichen Natur betrachtet, ist er weder schaffend noch geschaffen. Hier sind also zwei Ansichten, die überwiegend physische und die überwiegend ethische; die Theilung der Natur, die nach Art der Reihen in Null zu endigen schien, wird cyklisch. Höchst eigenthümlich. Nur liegt Grund zu einer leeren Abstraction im Trennen der causa efficiens und exemplaris; Todtschlagen der Idee. Aber freilich gewinnt es das Ansehen, als ob das ganze, was auf der einen Seite unmöglich ist (cujus differentia est, esse non posse), auf der andern Gott wäre, und also von diesem in gewissem Sinne gesagt werden könne, er sei nicht. Dies kommt noch auf eine andere Art heraus, indem er sagt, Gott, die claritas inaccessibilis divinae naturae, sei das

*) In den vor mir liegenden Collectaneen Schls. findet sich diese Stelle nicht.

nihilum, ex quo omnia creata esse dicuntur (Tennemann p. 85). Dies begreift sich durch seine Art, die Negation überhaupt zu construiren, wobei er nur (wenigstens in den von Tennemann ausgezogenen Stellen) den lezten Stein noch fehlen läßt, daß nämlich, wie das Nichtsein nur in Bezug auf das Sein zu begreifen ist: so auch jedes Sein, dem ein Nichtsein gegenübersteht, nur ein relatives ist. Er stellt vier Bedeutungen auf, a. Objecte des Sinnes und Verstandes (so ist Gott nicht), b. höhere Ordnungen sind für die niedern nicht (so ist Gott auch nicht); c. die lebendigen Ursachen sind nur, in sofern sie in den einzelnen Dingen zeitlich und räumlich erscheinen (so ist Gott theilweise); d. das nur durch die Vernunft aufzufassende. Dies ist offenbar die höchste und dies ist auch die positive Seite jener vierten Natur. In den relativen Bedeutungen des Seins konnte also Gotte offenbar ein Nichtsein zugeschrieben werden.

Die Grundanschauung, daß Gott das wahre Wesen in allem ist, war auch der Punkt, von dem seine Entscheidung über die damals (Gottschalk) ventilirte Prädestination ausging. In Gott ist Sein und Schaffen Eins, Schaffen aber ist auch Prädestiniren, denn das endliche kann nur in Zahl, Maaß und Gewicht geschaffen werden und ist also in seinem Sein selbst prädestinirt. Nimmt man nun noch die Rükkehr hinzu: so ist nur diese Eine einfache Prädestination, nicht eine zwiefache zur Seligkeit und Verdammniß, zu denken. Dies ist klar; auch sieht man, wie Erigena die Sache in Bezug auf die Freiheit entscheiden muß. Nämlich im Verhältniß zu Gott ist Freiheit und Nothwendigkeit einerlei, nur in Bezug auf die Dinge treten sie aus einander. Aber wie er sagen kann, die Strafe sei nur die Folge davon, daß der Mensch sich seiner eigenthümlichen Natur, nämlich des liberi arbitrii, schlecht bediene, wo das Subject als etwas anderes und die Natur als sein Organ erscheint, dies ist eine aus der Gewalt der gemeinen Vorstellungen entstehende Verwirrung. — Auf dieses Sich schlecht bedienen bezieht sich

die Schrift des Gerbert de rationali et ratione uti, die diese sehr schwierige Frage auf die trokkenste formulare Weise behandelt. Gerbert verdient hier weiter keiner Erwähnung. Berengarius war der Schüler seines Schülers Fulbert.

So war Erigena. Gewiß kein Neuplatoniker, indem er alles auf syllogistische Formen zurükkführt, nächst Augustinus und Boëthius dem aristotelischen am meisten folgt und der Schöpfungstheorie, nicht der Emanation anhängt, und eben deswegen gewiß ein Scholastiker. Charakter der Scholastik, daß die Identität des transcendentalen und formalen in der Philosophie zwar dunkel im Bewußtsein lag, aber nur einseitig, nämlich so daß es auch für das transcendenteste aus der lebendigen Anschauung hervorgegangene, keine andre Form gab, als die untergeordnete syllogistische, und eben deshalb der Schein der Willkühr nirgend beim Anfang einer Reihe von Operationen zu vermeiden war. Auch ist ihm Eigenthümlichkeit gewiß nicht abzusprechen *).

Wenn man das unbedeutende oder das überwiegend theologische vermeiden will: so ist Anselm, der zugleich diesen Abschnitt beschließt, die nächste merkwürdige Erscheinung. Besonders wegen seiner Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen. Mit den Beweisen meint er es so schlecht nicht, als es klingt. Denn er geht überall von dem im Selbstbewußtsein ganz fest und unwandelbar gegebenen Bewußtsein Gottes aus und postulirt nur, dies müsse auf dem Gebiet der Anschauung eben so

---

*) Spätere Randschrift Schls. Gunzo von Verona brachte die Frage zur Sprache, ob man über die allgemeinen Dinge dem Platon glauben müßte oder dem Aristoteles, aber ohne Erfolg.

Zeitgenosse des Anselmus war Hildebert, geb. 1057. Er schrieb tractatus theologicus, wo er die Nothwendigkeit Gottes aus dem Bewußtsein des geschaffenen, daß es angefangen, beweist, und eine moralis philosophia de honesto et utili nach den Cardinaltugenden. Alle eigentliche Tugend ist justitia, welche sich theilt in severitas und liberalitas; unter diese benignitas und hierin alle Liebespflichten.

klar zu machen sein. Zwei dieser sogenannten Beweise schließen sich unmittelbar an Augustinus, aber auch nur als Producte speculativer Selbstthätigkeit. 1. Es sind im endlichen verschiedene Stufen der Vollkommenheit gegeben, mit diesen also ein Exponent der Steigerung. Mit diesem muß man entweder ins unendliche fortschreiten, also die Substanzen ins unendliche vervielfältigen, was nicht denkbar ist, oder also bei einem vollkommensten stehen bleiben. Krisis. Dies die wenigste Haltung. Einmal giebt es wol keinen allgemeinen für sich einleuchtenden Kanon gegen einen regressum in infinitum und gegen eine Unendlichkeit von Substanzen; dann wäre auch was man bekäme, wenn man bei dieser Steigerung ein höchstes annähme, dem niedrigeren gleichartig, nur in dieser Art das höchste, d. h. das Sein dieses Wesens wäre der Gattung nach dasselbe, wie das der endlichen Dinge, also wäre es nicht das absolute. Hieraus geht aber hervor, daß diese Ansicht nur nicht recht herausgekommen ist, und daß er eigentlich sagen will, zum relativen müsse es nothwendig ein absolutes geben, wie Augustinus zu dem nur durch Limitation zu construirenden ein illimitirtes in sich vollständiges. 2. Die endlichen Dinge haben ihre Vollkommenheit nur per participationem und man müsse dazu ein αὐτὸ τοῦτο annehmen. Diese Mehrheit höherer Realitäten hinge entweder eben so von Einem höheren ab, und dieses wäre dann die Gottheit, oder bezöge sich auf Eines unter ihnen selbst (wie wenn man Gott als αὐτὸ ὄν oder als αὐτὸ ἀγαθόν sezt), und dann wäre dieses die Gottheit. Oder wenn jedes einzelne aus dieser Mehrheit absolut durch sich selbst wäre: so wäre eben doch ihnen allen gemein dieses Durchsichselbstsein und sie hätten es folglich ebenfalls per participationem an Einem im höchsten Sinn durch sich selbst seienden, welches dann die Gottheit wäre. Sie wäre also in allen Fällen. Krisis. Daß diese Ansicht sehr homogen ist der alten Formel, daß Gott der Ort der Ideen ist, leuchtet ein. Also auch der vollkommne Realismus. Da

nun hier in seinen eigentlichsten Philosophemen Anselm auf die gleichzeitigen Regungen des Nominalismus noch keine Rükksicht nimmt, gehört er offenbar in diesen ersten Abschnitt. Uebrigens liegt diesem Räsonnement der Form nach eine Voraussezung zum Grunde, welche die Quelle vieles Verderbens in der Philosophie geworden ist, nämlich daß jedes Zusammenfassen eines gemeinschaftlichen nothwendig auch eine wahre und wesentliche Idee geben müsse. Anselm hielt seiner festen Ueberzeugung diese lose Form zu Gute. — Diese beiden Beweise im Monologium; im Proslogium der dritte, Das absolute und vollkommenste Wesen werde gedacht. Wäre dieses aber bloß im Verstande gemacht: so wäre jedes unvollkommene Ding, das uns durch die Sinne erscheint, besser; denn was außer dem Sein im Verstande auch noch Realität hat, ist unbedingt besser, als was nicht. Also ist es nur das absolute Wesen, in wiefern ihm diese Realität zukommt, und sie kommt ihm nothwendig zu. Krisis. Es folgt also offenbar nur, daß das absolute Wesen wesentlich mit seiner Realität gedacht wird, also höchstens die subjective Ueberzeugung, von welcher Anselm ausging, aber für das Gebiet der Anschauung ist hierdurch nichts construirt. Dies löst sich aber, wenn man damit zusammenhält den wesentlichen Inhalt der weniger bekannten Schrift de veritate, wo er davon ausgeht, daß Falschheit nicht in der unmittelbaren Production der Sinne, auch nicht in der der Vernunft, sondern nur in der secundären Combination des Verstandes sei. Wäre nun die Realität ein außer dem Subjectsbegriff des höchsten Wesens liegendes Prädicat: so stände der Saz Gott existirt, unter der combinatorischen Form des Verstandes. Da nun aber laut obigem die Existenz im Begriff selbst liegt: so ist er mit dieser eine unmittelbare, also untrügliche Production der Vernunft. Diesen Zusammenhang hat man gewöhnlich auch in der Art, wie dieser Beweis in späteren Systemen wieder aufgenommen worden ist, übersehen. Aus diesem Grundsaz deducirt er zugleich die beiden

leitenden Ideen der veritas und rectitudo, von denen veritas = Uebereinstimmung des idealen mit dem realen, rectitudo = Uebereinstimmung des realen mit dem idealen, beide abhängig von einer absoluten Identität. Hier ist ein tiefes und wahres aber gar nicht weiter verfolgtes Princip für die realen Wissenschaften. Anselm mußte also in Gott als Quelle von beiden eine absolute Identität beider sezen, und es ist eine Inconsequenz, zu der ihn wahrscheinlich das Schema Gott = das allervollkommenste Wesen, welches den Keim einer relativen und vorzüglich anthropomorphistischen Ansicht Gottes in sich trägt, verleitet hat, wenn er sagt, Da nun alles seiende Geist oder Körper ist, ersterer aber vollkommener: so ist Gott Geist. Da er sich glükklich aus dem Dilemma Ob und wie Gott in Raum und Zeit ist, zog: hätte er sich hieraus auch ziehen können, ohne seine überwiegende Hinneigung zum populären religiösen Gebrauch der Philosophie. Indeß gesteht er doch, daß dies nicht reine Aussagen, sondern nur analoge Vorstellungen sind. Uebrigens ist Scharfsinn in seinen Deductionen der sogenannten göttlichen Qualitäten, besonders in dem Kanon, wodurch er die scholastischen Spizfindigkeiten in Masse abweiset, daß man sich nämlich hüten müsse z. E. bei der Allmacht negatives für positives zu nehmen. Ueber den Ursprung der Materie äußert er sich nur negativ, wie einer, der nach der physikalischen Seite nicht getrieben wird. Ewig sind die Dinge ihrem Wesen nach im Verstande Gottes. Die Schöpfung ist nur das Heraustreten derselben. Aus nichts heißt nur Nicht aus dem göttlichen Wesen, wie die Emanationstheorie, und Nicht aus einer ewigen Materie.

Zweiter Abschnitt.

Antagonismus zwischen Nominalismus und Realismus mit überwiegendem Realismus.

Man hat den Antagonismus mit alten Formen und theils die Realisten mit Platonikern, die Nominalisten mit Aristoteles verglichen, was falsch ist, indem beide sich auf Aristoteles beriefen und Aristoteliker sein wollten, theils von den Realisten gesagt, daß einige platonisch, andre aristotelisch wären, die Nominalisten aber in dieser Hinsicht für stoisch gehalten, was ebenfalls falsch ist, da sie von Stoikern wenig oder nichts wußten und ihnen zu der einen Seite, daß die allgemeinen Begriffe nichts außer dem Bewußtsein wären und nur aus der Wahrnehmung entständen, die andere, nämlich die Theorie von den λόγοις σπερματικοῖς, welche die objective Seite der Ideen repräsentiren, fehlte. Man hat später die verschiedenen Meinungen unter drei Formeln befaßt, universalia ante rem, in re und post rem. Die erste ist rein realistisch, die dritte rein nominalistisch, der zweiten konnten sich beide in verschiedenem Sinne bedienen, weshalb sie als Formel nichts taugt. Im allgemeinen liegt dem Realismus die transcendente, dem Nominalismus die empirische Richtung zum Grunde, das wahrhaft reale liegt nur in der Verbindung beider und beide kommen nicht oder nur ungesezmäßig dazu, wenn sie sich in gänzlicher Opposition halten. Der Gegensaz knüpfte sich geschichtlich an die Kunde, die man durch Aristoteles, Porphyrios, Augustinus und Boëthius von dem alten Gegensaz hatte, allein man kannte die Quellen nicht, und konnte also dies Organ für die einwohnende Duplicität der Richtung nur sehr unvollständig gebrauchen. Dazu noch der

gänzliche Mangel der realen Wissenschaft. Daher wurde der Streit nur auf dialektischem oder vielmehr syllogistischem Boden geführt und artete jedesmal wieder sehr bald in todte Formeln aus.

Die erste Evolution läßt sich bezeichnen durch Roscellin, Wilhelm v. Champeaux und Abälard.

Roscellin, noch Zeitgenosse des Anselm, der auch in der Schrift de fide trinitatis auf ihn Rükksicht nahm; Anselms eigentlich philosophische Productionen liegen aber noch außerhalb des Antagonismus. Die früheste Quelle von Roscellin ist Abälards, des Gegners, Relation, wo man also den defensor ex officio machen muß. Verhindert, seine Theorie weiter auszuführen, durch die Verfolgungen, die er sich durch voreilige Anwendungen auf die Trinität zuzog. Waren die drei Personen nicht durchgängig bestimmt: so hatten sie nach den Nominalisten keine Realität; waren sie es: so war die Gottheit das allgemeine und hatte keine Realität. Dagegen beschuldigte man die Realisten, daß sie keine Einheit Gottes anerkennen könnten, weil jede Eigenschaft eine eigne Realität sei. Die Vertheidigungen wurden immer unzureichend gefunden. Roscellin stellte den Nominalismus gleich auf die höchste Spize, indem er den allgemeinen Begriffen (alle Begriffe aber sind allgemeine) keine andre Realität, als in der Sprache als Zeichen zugestand, indem er sogar leugnete, daß sie im Denken für sich sein könnten. Es blieb ihm also nur als ursprünglich real im Bewußtsein die unmittelbare Vorstellung des einzelnen Dinges *). Dies liegt gewiß in der Behauptung, die Abälard ihm zuschreibt, Jedes Ding sei untheilbar, nur die Worte seien theilbar (Tennemann p. 162). Wie er nun aber dazu komme, in der Vorstellung selbst die ein=

*) Anm. Schls. Der Grundfehler ist das Nichtunterscheiden derjenigen allgemeinen Begriffe, welche ein Sein aussagen, von denen, welche nur Abstractionen sind, d. h. unter denen Dinge zusammengefaßt sein können, die gar nicht verwandt sind.

zelnen Merkmale zu sondern, hatte er wol nicht erklären gekonnt.

Wilhelm v. Champeaux, sein Schüler oder nicht, ihm entgegen, strenger Realist. Die Einheit des Seins in den Gattungen und Arten, die einzelnen Dinge nur als Complexus und Accidenzien unterschieden. Daher, weil das einzelne Ding vom andern nicht durch den Begriff, der seine οὐσία constituirt, unterschieden ist, seine Einzelheit aber nur auf seinem Unterschied von andern einzelnen beruht: so ist also die Einzelheit nicht wesentlich *). Abälards Beweise gegen ihn sind Mißverständnisse oder Sophistereien, wahre petitiones principii, und es ist nicht zu begreifen, wie er ihn dadurch zu irgend einer wesentlichen Aenderung habe bringen können **). Wahrscheinlich war es auch nichts weiter, als daß er ihm zugab, man könne den Namen res von demjenigen brauchen, was individualiter unum sei und nicht essentialiter. Dann wurde ihm aber res nur der Complexus von Accidenzien. Auch ist er gewiß Zeitlebens Realist und zwar unverändert geblieben.

Abälard trat gegen Nominalismus und Realismus auf. Es war nicht die Zeit, beide schon zu combiniren, er war auch nicht tief genug, auch nur von einer wahren Ahndung aus den Versuch zu machen. Er war mehr negativer Dialektiker, gegebenen Säzen die schwache Seite abzusehen und gegen sie aufzutreten, als daß er einen lebendigen Keim philosophischer Construction in sich gehabt hätte. Daher auch so viel Ruhmsucht und Eitelkeit bei ihm im Spiel sein konnte. Dialektisches Talent dieser Art hatte er sich durch das mittelbare Studium des Ari-

---

*) Anm. Schls. Jeder Gattungsbegriff sei ganz und wesentlich in allen einzelnen Dingen. Alle Individuen daher essentialiter unum. Dagegen habe ihn Abälard genöthigt zu gestehen, res sei eadem non essentialiter, sed individualiter.

**) Anm. Schls. Seine Argumente sind, Petrus wäre Johannes und Petrus wäre kein Mensch.

stoteles aus Augustinus erworben. Das am meisten eigenthümlich gesehene ist seine Ethik und in ihr vorzüglich die Untersuchungen über das Maaß und Wesen des bösen. Auch wahrscheinlich aus Polemik gegen die beiden Ansichten, daß es in der äußeren That und daß es in der ursprünglichen Lust ist, entstanden. Beides konnte er leicht verneinen, und der klare Punkt, daß der Entschluß eigentlich das böse ist *), gab ihm die Unterscheidung zwischen vitium, mala voluntas und peccatum an die Hand. Vitium ist die relativirte Sinnlichkeit, die Uebermaaß und Hinneigung auf die eine Seite begründet **). Diese als ruhend gedacht ist die persönliche Complexion und also nicht Sünde (außer als Folge der Verdammniß Adams). Alles im Menschen aber muß als Activität gedacht werden und diese Complexion in ihrer eigenthümlichen Activität gedacht ist mala voluntas, wobei die Lust das wesentliche ist ***). Diese ist auch nicht das böse, denn theils gäbe es ohne sie keine Tugend, theils wenn jemand der mala voluntas folgt, aber ohne contra conscientiam zu handeln, hat er auch nur geirrt und nicht gesündigt. Also beruht das böse auf dem consensus, auf dem Mit Bewußtsein gegen das Gewissen handeln. Der erste Versuch der modernen Ethik tritt schon mit dem negativen Charakter auf. Denn das höhere Princip scheint hier gar nicht als ursprünglich productiv, weil die Tugend nur ein Kampf ist, sondern es hat nur prohibitive Kraft. Dieses peccatum bezeichnet er nun als contemtus Dei und es komme durch die Ausführung nichts zu demselben hinzu. Natürlich sieht er nun auch keine bleibende Rükkwirkung des guten Princips auf die Sinnlichkeit, um die überwiegenden Neigungen in ihrer Naturseite selbst zu

---

*) Anm. Schls. Auch das gute bestehe in der Absicht und durch die Vollziehung komme nichts hinzu. Die Absicht darf aber nicht nur für gut gehalten werden.

**) Anm. Schls. Vitium steht unter dem allgemeinen Begriff mos.

***) Anm. Schls. Mala voluntas sei debilitas necessaria.

mäßigen. Der ganzen Theorie fehlt die Anschauung des vernünftigen Daseins im innern Zusammenhang; er sieht nur auf den Moment, und dies ist unstreitig ein nominalistischer Charakter in ihm. — In seiner natürlichen Theologie wenig eignes; Nachfolger des Anselmus. Nur seine philosophische Trinität, wo Macht, Weisheit und Güte die Personen repräsentiren, ist etwas besser. Aber doch auch in sich nichtig. Denn die Theologie sezt dies als eine reale Differenz, ihm aber waren die Qualitäten in Gott gar keine reale Differenz. Daher auch die Verkezerung natürlich war.

Gilbertus Porretanus ist hier fast nur merkwürdig wegen des Unterschiedes zwischen Deus und Deitas. Dieser ist nur nominalistisch zu ertragen, nach der Maxime der Nominalisten, daß sie die entia nicht mit den Begriffen zugleich vermehren, welche freilich dergleichen weniger gefährlich macht, aber auch den Leichtsinn in gehaltloser Abstraction und leeren Formeln recht gehegt hat, wovon eben dieses eine der ersten war. Wogegen die Maxime der Realisten, man könne keinen Begriff wirklich bilden (ein unwahrer nämlich existirt eigentlich nicht), dem nicht eine Realität entspräche, die größte Behutsamkeit einflößen muß.

Ein anderer Zeitgenosse Abälards ist Hugo de S. Victore, gest. 1140. In seinem Buche de sacramentis fidei christianae (nach Tennemann) viel rationale Theologie. Merkwürdig a. Apagogischer Beweis für die Unveränderlichkeit Gottes, weil keine einzelne Art der Veränderung (er führt nur vier Arten an, Ort, Zeit, Form und Qualität) ihm zukommen kann. Eben so de sacr. I, p. X, c. 2. apagogischer Beweis für die Unbegreiflichkeit Gottes. Solche Beweise sezen immer voraus, daß der eingetheilte Begriff vollkommen abgeschlossen sei, oder daß die zusammengestellten Fälle wirklich alles erschöpfen. Sie haben daher nur eine secundäre und zweifelhafte Geltung, vornämlich nur zur Erörterung gut, wenn einem die Sache im

allgemeinen schon anderwärtsher klar ist. b. In Form der Quästion Ob Macht oder Wille in Gott größer ist. Nämlich wenn Gott nicht mehr kann als er will, scheint er nach anthropopathischer Ansicht nicht frei zu sein, sondern Gleichheit der Macht und des Willens Nothwendigkeit zu geben. Er zeigt aber weniger die Identität von beidem, Freiheit und Nothwendigkeit, in Gott, als nur, daß Gott durch diese Gleichheit nicht in seiner Vollkommenheit gefährdet ist. c. Teleologischer Beweis aus dem Zusammentreffen der Triebe mit ihren Objecten. Uebersehen dabei, ob dies nicht reines Wechselverhältniß dieser selbst sein kann, wo man denn hiedurch nicht genöthiget sein kann, eine über die Natur hinausgehende Ursach anzunehmen. Nächstdem Theorie der Seele in dem fälschlich bezweifelten Buch de anima. Eigenthümlich ist es wegen der vielen Naturbemerkungen darin. Daß er ein Auge für die Natur gehabt, geht auch aus seinem bestiarium hervor. Er sieht das rein menschliche in allen Stufen auch der niedrigen Functionen, und man kann das ganze ansehen als eine Zerlegung der sieben augustinischen Stufen aus diesem Gesichtspunkt. Er legt die alte Eintheilung ἐπιθυμία, θυμός und νοῦς zum Grunde, nimmt dann eine doppelte Richtung der Vernunft an, nach unten auf das mannigfaltige, prudentia, die er die weibliche nennt, und nach oben auf die Einheit, sapientia, die er die männliche nennt. Wunderbar, daß dieses vorkommt und nicht weiter durchgeht. Drei Stufen von Tugenden. Die vier antiken bilden die unterste als virtutes resistentiae (doch weiß ich nicht, ob dies sein eigenthümlicher Ausdrukk ist), dann virtutes initiationis, Glaube, Hoffnung, wunderlicher Weise auch Taufe, und endlich virtutes perfectionis, Liebe.

Ein anderer Hugo, Erzbischof von Rouen, gest. 1164, zu Clugny gebildet, vielleicht doch Abälards Schüler. In seinen quaestiones theologicae eine neue Ansicht des Uebels, aber nicht befriedigend ausgeführt, wiewol auf ein sehr richtiges Schema

der Ansicht, daß es Negation sei, angelegt. Nämlich alles positive in den Handlungen sei gut, das aber allein sei von Gott hervorgebracht, das böse liege nur in der Abweichung *). Nun aber läßt sich eine Thätigkeit nicht denken abgesondert von ihrer Richtung; hat also jene Gott hervorgebracht: so auch diese. Hätte er aber gesagt, es läge nur in unserer Ansicht und in der Vergleichung mit höheren Stufen desselben Begriffes, in allem menschlichen sei ein Anfang der Ethisirung, diese sei darin das positive und auch das gute, böse erscheine uns nur, was geringer sei, als ein angelegter Maaßstab: so wäre dann für die äußere Seite des bösen das Schema ganz vollendet **).

Unter den eigentlich anerkannten Schülern des Abälard sind zwei besonders merkwürdig, Petrus von Novara, Lombardus (Tennemann stellt dem Petrus gleich den Robert von Melun. Merkwürdig ist mir an diesem nur die Unterscheidung von Philosophie, quae facit iudicium locutionum, secundum quod eis rerum natura exprimitur, und Theologie, quae iudicium facit locutionum, secundum quod eis circa res virtus divinae potentiae explicatur, quae supra rerum naturam operatur), ganz nach der Theologie geneigt, und Johann v. Salisbury, ganz nach der realen Seite geneigt. Auch merkwürdig, daß es so ist, und beweisend, daß nichts eigentlich philosophisches von großer Bedeutung von Abälard ausgehen konnte. Petrus ist eigentlich nur Sammler, und wenn auch eine Menge theologischer Fragen in den libris sententiarum von ihm gestellt und nach beiden Seiten hin dialektisch beantwortet sind: so ist das eigentlich nicht Erfindung zu nennen, denn dieser Prozeß, einzelne mögliche Combinationen herauszuheben und amphibolisch zu stellen, kann, wenn er einmal im Gange ist, ohne Talent ins un-

*) Anm. Schls. Die Abweichung geschieht nur durch Nichtwollen, also Negation. Denn in allem bösen ist etwas positiv und dies ist das gute.

**) Anm. Schls. Wilhelm von Conchis soll Atomist gewesen sein in seiner Philosophia maior.

endliche fortgesezt werden. Urheber der Methode, die hernach von mittelmäßigen Köpfen auf die eigentliche Philosophie angewendet wird.

Joannes Sarisberiensis kommt 1137 nach Frankreich, abwechselnd wieder in England, gest. als Bischof von Chartres 1180. Am meisten vom Darstellungstalent des Abälard; erkennt das leere der isolirten Dialektik und dringt auf deren Anwendung auf Ethik und Physik. Also erste Tendenz der folgenden Periode, deutlicher ausgesprochen, aber doch weniger Gehalt als Hugo de S. Victore, denn er leistete in beiden nichts. Satyrische Darstellung des Streites der Nominalisten und Realisten. Er nennt Abälard Nominalisten und Gilbert de la Porree Realisten. Er zählt verschiedene realistische Parteien auf, von deren Schriften nichts mehr übrig ist; zu bedauern von manchen, besonders wegen Bernhardus Carnotensis und Alberich von Rheims.

Dieses die abälardsche Evolution. Als Darstellung des Gegensazes zwischen Realismus und Nominalismus betrachtet nur ein flüchtiges Feuer. Ueberhaupt noch zu sehr vom fragmentarischen Charakter zurükgehalten, zu sehr vom einzelnen ausgehend. Noch wenig Schriften, sowol im Vergleich mit den theologischen Massen, als mit den folgenden Evolutionen. Hauptsiz in England und Frankreich, und ein frivoler Charakter, zu sehr durch die übliche Form der Disputation begünstigt. Zwischen England und Frankreich wenig Unterschied. Ein etwas strengerer und trüberer Charakter der Dialektik offenbart sich vielleicht in Robert Pulleyn im Vergleich mit der Art, wie die Franzosen auch jezt schon mit den heiligsten Dingen fast spielten.

Zweite Evolution bezeichnet durch Richard von S. Victor, Amalrich und Alanus von Ryssel oder ab Insulis. Sie haben nicht eigentlich genauen Zusammenhang unter sich, aber Analogie in der Tendenz.

Richard von S. Victor, Schottländer, gest. 1173. Folgender Versuch das Wissen zu schematisiren, Es besteht aus drei

materiellen Disciplinen, theorica, zu welcher Theologie, Physik und Mathematik gehören, welche leztere es mit der abstracten Quantität oder der dem menschlichen Gemüth einwohnenden Form der sichtbaren Dinge zu thun hat; practica, nach Art der Alten Ethik, Politik, Oekonomik, und mechanica, unter der alle Künste begriffen sind; und Einer formalen, der Logik, die er als causa eloquentiae ansieht, also aus nominalistischem Gesichtspunkt betrachtet, und welche selbst wieder aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik besteht; welcher Versuch zugleich das Wissen als eine medicina mentis darstellt, denn von den drei Hauptübeln Unwissenheit, List und Schwäche ist der ersten die Weisheit entgegengesezt, zu welcher die theorica führt, der andern die Tugend, zu welcher die practica, und der dritten die Nothdurft, zu welcher die mechanica. Gehört ihm wahrscheinlich nicht eigen, da er in den libris excerptionum steht, die doch wahrscheinlich, wenngleich bearbeitete, Auszüge enthalten, sich auch schon in den dem Hugo de S. Victore zugeschriebenen libris didascalicis findet. Die Hauptsache bleibt also das in den libr. de trinitate und de contemplatione enthaltene. Er geht vom Begriff des Seins aus und theilt diesen nach zwei Gegensäzen Ewig und zeitlich, Ursprünglich und abgeleitet, und nimmt daher an 1. ein ewiges ursprüngliches Sein = Gott; 2. ein ewiges abgeleitetes = dem Sohne Gottes. Der Welt konnte er diese Stelle nicht einräumen, weil er zur Ewigkeit nicht nur Anfangs- und Endlosigkeit, sondern auch Unveränderlichkeit rechnet, wohl aber den Ideen und der Vernunft überhaupt. Wahrscheinlich liegt auch dies beides im Sohn Gottes; 3. ein zeitliches abgeleitetes = die Welt, denn ein zeitliches ursprüngliches kann es nicht geben. Alles seiende einzelne hat seinen Grund in der Möglichkeit zu sein und diese Möglichkeit, natürlich realistisch als Princip productive Kraft verstanden, ist Gott. Also eine völlig reine Vorstellung, nur neigt sich die Darstellung mehr dahin, daß auch alle Weisheit und Wahrheit aus Gott ist. Divinitas est

incommunicabilis. Daher auch Schöpfung aus Nichts gegen Emanation und ursprüngliche Materie. Daher sezt er auch die Gottheit als individuelle Substanz, was sich wol sagen läßt, wenn man es absolut nimmt, indem ihr kein anderes Individuum coordinirt ist. — Die Liebe in Gott, welche die erschaffenen Wesen nicht erschöpfen, welche auch nicht auf sich selbst gehen kann, fordert die Mehrheit in Gott. Auch gerade die Dreiheit beweiset er so (s. Tennemann p. 269). Drei Quellen der Erkenntniß, Erfahrung für das zeitliche Sein, Vernunft und Glaube für das ewige. Hiernach unterscheidet er cogitatio, das Denken, die Richtung der Vernunft abwärts, in sofern sie ganz den Dingen folgt, meditatio, wahrscheinlich von den einzelnen Dingen zum höheren oder von Einem einzelnen zum andern, vom bekannten zum unbekannten durch Vermittelung des höhern, und contemplatio aufwärts zum ewigen. Von hier geht die Vereinigung mit Gott, bedingt jedoch durch die Einheit von Weisheit und Tugend, Zusammenstimmen der ratio und affectio, in verschiedenen Stufen vor sich, wovon die höheren über und gegen die Vernunft im Glauben liegen. Das göttliche im Menschen ist ihm vom menschlichen nicht wesentlich verschieden, denn die Natur selbst ist ihm die zuvorkommende Gnade.

Amalrich oder Almarich von Chartres. Keine Schriften. Wenig von seinem Leben. 1204 verurtheilt wegen der Behauptung, daß jeder Christ glauben müsse ein Glied Christi zu sein und daß dieser Glaube eben so nothwendig wäre, als der an den Tod Christi, und bald darauf gestorben. Hieraus sieht man schon seine auch sonst überall hervorleuchtende Frömmigkeit. Er knüpft sich unmittelbar an den Erigena, und seine Formeln treiben die Identification Gottes und der Welt noch weiter. Seine paradoxen Formeln aus Gerson (nach Tennemann p. 320) Omnia Deus, Deus omnia, zusammengefaßt Creator et creatura idem. Die Abstammung von Erigena geht am deutlichsten aus

der hervor Ideae creant et creantur, seine zweite Natur. Wie behutsam man sein muß, den Schein des pantheistischen zu verdammen. Zu diesen Formeln findet sich ein leichter Uebergang von denen des Richard von S. Victor, daß die Natur die zuvorkommende Gnade sei und daß Gott die Möglichkeit des Seins aller Dinge ist. Amalrich tendirt durch die zu große Identification nicht danach, Gott zu vernichten, sondern vielmehr die Dinge in ihrem Fürsichsein.

David von Dinanto, wol nur aus Thomas von Aquino bekannt, übertrieb noch des Lehrers Ausdrukk durch die Formeln Deus prima materia rerum, und Omnia in materia unum. Nicht materialistisch, denn Materie ist hier nur der Form und zwar vorzüglich der individuellen entgegengesezt. Merkwürdig die Argumentation, es gäbe drei Principien, hyle für die Körper, *νοῦς* oder ideae für die Seelen, und Gott für die ewigen immateriellen Substanzen. Diese drei müßten Eins sein, weil sie sonst durch Merkmale verschieden, also zusammengesezt sein müßten. Sehr analog mit dem, was in den freilich verdächtigen libris erudit. didasc. von Hugo v. S. Victor von Deus, ideae und hyle steht; merkwürdig, weil Gott darin noch ein besonderes unmittelbares Gebiet hat, freilich nur das mythische der Geister, dem man noch am ehesten die Welteinheiten substituiren könnte. Mißverstandenes platonisches, aber nicht aristotelisch. In der Argumentation liegt Alanus zum Grunde, wenigstens etwas mit ihm gemeinschaftliches.

Alanus ab Insulis, von Ryssel, 1114—1203, doctor universalis, einer der ausgezeichnetsten Menschen. Zwei kleine Schriften De arte seu articulis cathol. fidei libr. V. in Pezii Thesaurus und die Maximae in Mingarelli fasciculus anecdotorum, wiewol man bei lezterer Bedenklichkeiten haben kann, ob nicht fremdes darunter gemengt ist. Von der ars hieher die zwei ersten Bücher; wegen der vorangeschikkten definitt., petitt. und axiom. und der theorematischen Form des ganzen sagt man,

daß er zuerst in mathematischer Methode philosophirt habe. Aber die wahre mathematische Methode besteht weder in der strengen Form des Fortschreitens, die muß überall sein, noch in den vorangeschikkten Säzen, die müssen überall sein, wo man nicht rein von vorne anfangen kann, also namentlich in der positiven Theologie. Seine Prämissen beruhen vorzüglich auf Ursach und Wirkung, Materie und Form, Einfach und zusammengesezt. Der zweite Gegensaz, Materie und Form, auf dem auch der dritte beruht, wäre freilich als physische Grundansicht untergeordnet. Er braucht aber hier nur von der gemeinen Ansicht des gegebenen auszugehen und man kann beiden leicht das wahrere substituiren, was unter dem Gegensaz steht überhaupt und unter dem des allgemeinen und besonderen noch eigens. So führt er vom endlichen auf das absolute; es könne nur Eine höchste Ursach geben, diese müsse das einfachste Wesen sein, also auch nicht aus Materie und Form zusammengesezt. Eben deswegen aber von Gott keine Wissenschaft; er wird auf Anleitung der Vernunft präsumirt, aber sein Sein wird nur geglaubt, welcher Glaube zwischen Meinung und Wissenschaft steht. Denn Wissenschaft sei Verstandeserkenntniß und Verstand das Vermögen, vermittelst der Formen die Dinge aufzufassen. Daß er nur die reale Erkenntniß Wissenschaft nennen will, ist rühmlich; die bloße Dialektik muß ihm auch nicht Wissenschaft gedünkt haben, sondern nur Form der Wissenschaft. Daß er aber den Glauben unter diese Wissenschaft sezt, da doch nach ihm die Anerkenntniß Gottes Bedingung der Erkenntniß alles andern ist, scheint wunderbar, wenn er nicht in das esse suum mehr, nämlich die Befugniß zu den mannigfaltigen Aussagen hineinlegte. Er fängt aber auch damit an, daß Gott als simplex kein accidens habe (Max. reg. XI. omne simplex esse suum et id quod est unum habet), also unaussprechlich sei. Scharfsinnige, viel unnüze Zänkereien abweisende Bestimmungen der Allmacht reg. LIV. omnipotens, qui omnia potest, quae posse est aliquid posse,

und der Allgegenwart potentialiter ubique, localiter nusquam; schärferer Ausdrukk des schon von Augustinus und Anselm gedachten, dem auch ein paradoxerer Ausdrukk entspricht reg. VII. deus est sphaera intelligibilis cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Die Maximen enthalten unter sehr eigenthümlichen Formen grammatische Cautelen über Aussagen von Gott z. B. reg. XVIII. XXI. XXXV. XXXIX. XL. Manche auf den ersten Anblikk nur leer und grotesk, bei näherer Betrachtung tiefsinnig. Das ganze hat ein nominalistisches Ansehen, doch ist Alanus Realist, aber die Virtuosität, nach der der Nominalismus vorzüglich strebt, hat er sich in hohem Grade angeeignet. Neuer Versuch eines philosophischen Schema für die Trinitätslehre. Grade aus dem schwächsten Theil genommen, materia, forma und compago; auch selbst das einzelne, wiewol nur sehr leise und behutsam, auf die Personen angewendet. — Die moralischen Eigenschaften Gottes leitet er als Aussagen der Aehnlichkeit ab aus der in Gott gegründeten Wahrheit unserer moralischen Begriffe. Darum aber sezt er auch alles in Gott, was ein realer moralischer Begriff für den Menschen ist. So Demuth, als Gleichsezung des größten und kleinsten, auch Frömmigkeit.

Das zweite Buch von der Welt, Engeln, Menschen ist merkwürdig wegen der ethischen Ansicht. Wie dort aus den allgemeinen Bedingungen der realen Erkenntniß die Nothwendigkeit des höchsten Wesens deducirt wurde: so hier die Art und Weise des realen vorzüglich auf dem ethischen Gebiet aus der Idee des absoluten Wesens. Er geht aus von der Nothwendigkeit einer Offenbarung und Mittheilung desselben; rein ethische Formel, Darstellung, und so ist ihm das nächste das endliche Vernunftwesen, spiritus rationalis, res divinae sapientiae et gloriae particeps. Dieses mußte sein und um dieses willen die übrige Welt. Er nimmt zwei Stufen an, die höhere und niedere. Diese ist der Mensch, der in seiner Natur etwas mit

allen Dingen gemein hat, d. h. alle niedern Stufen des Daseins in sich aufgenommen, so daß nun durch ihn als Repräsentanten sich die göttliche Offenbarung über alles verbreitet. Darin liegt das reinste ethische Princip und die Keime einer vollständigen rein sittlichen Weltansicht, welche ohnerachtet des bedeutenden Einflusses, den Alanus in die nächsten Entwikkelungen hat, doch von keinem sind aufgenommen worden, zum Beweise, wie weit er vor den übrigen hervorragt. Ueber die Frage von der Freiheit kommt er leicht weg. Er deducirt nur die Nothwendigkeit der Imputabilität aus der göttlichen Gerechtigkeit. Da nun diese wiederum auf der Realität der Idee der Gerechtigkeit in uns beruht: so sieht man, daß das Bewußtsein der Freiheit und der Glaube an die sittlichen Ideen ihm dasselbe ist. In der Theodicee sezt er nur den Kanon Omnia, in quantum sunt, bona sunt. Dies mit jenem zusammen giebt dasselbe Resultat wie in Erigena de praedestinatione, aber so anders gewendet, daß man es für ganz eigenthümlich erkennen muß.

Alexander ab Hales, fl. 1230, verhält sich zu Alanus und Richard von S. Victor, wie Petrus Lombardus zu Abälard. Summa theologiae in Quästionen. Man kann aus ihm demonstriren, daß dies nicht der wesentliche Charakter der Scholastik sein kann. Da er alles entlehnt hat: so müßte man doch mit denen beginnen, von denen er entlehnt hat, diese aber kennen jene Form nicht. In der Anordnung des ganzen folgt er mehr dem Richard, in der Form des einzelnen dem Alanus, dessen scharfen Ausdrukk er nachzuahmen sucht, auch wo er eignes vorbringt. Polemisch gegen Dinanto behauptet er Unterschied zwischen Gott und der prima materia, weil diese zusammensezbar wäre, Gott aber nicht. Falsche Anwendung einer regula des Alanus. Seine Formeln zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und den Dingen sind mehr scheinbar als gehaltvoll. Er sei in allen, aber nicht eingeschlossen; außer allen,

aber nicht ausgeschlossen. Dies ist nur eine spizfindige Paraphrase des alanischen potentialiter ubique, localiter nusquam. Eben so in dem Gott sei in allem essentialiter, praesentialiter, potentialiter, Alles in Gott potentialiter und praesentialiter, aber nicht essentialiter, ist die Zufälligkeit der Dinge auf eine gekünstelte Art ausgesprochen, aber gar nicht nachgewiesen. Auch daß Gott causa efficiens und finalis von allem, exemplaris aber nur vom guten sei. Alles mehr Hülfsmittel des Disputirens, als wahre Philosopheme.

Wilhelm Arvernus oder Parisiensis, gest. 1249. Schreibt zusammenhangend, philosophirt aber untergeordnet. De universo zur Begründung der höhern Wesen und de immortalitate animi. In der Theologie strenge Durchführung des Gegensazes zwischen zeitlich und ewig aus dem Richard, der die Unveränderlichkeit mitrechnet. Zeitliches und ewiges haben nichts mit einander gemein. Die Welt ein zeitliches Dasein, also auch einen Anfang, nach Alanus Saz, daß es keinen regressus in infinitum giebt. Auch mathematisch, weil sonst in jedem gegebenen Augenblikk eine unendliche Zeit müßte verflossen sein. Dies beweist aber zu viel, denn es beweiset auch gegen die Theilbarkeit ins unendliche. Die Welt ist durch das bloße Denken geschaffen (ein Philosoph machte durch Denken ein Kameel fallen). Er wollte nicht sagen, aus Nichts; aber kommt nun nicht doch eine Veränderung in Gott? Allgegenwärtig sei Gott nach Art der Universalien in den einzelnen Dingen. Dies konnte eben so gut verkezert werden, als Davids Deus prima materia. Die Allwissenheit sei nicht veränderlich, weil auch der veränderlichen Dinge Erkenntniß in Gott auf ewige Art sei, und die göttliche Vorherbestimmung erstrekke sich bis auf das kleinste, sei aber auch durch das bloße Denken der Weltordnung gesezt. In der Dämonologie beweist er das Dasein immaterieller Geister aus dem Dasein ungeistiger Materie — also leider aus dem Tode der Materie — aber nach einem richtigen Kanon, daß nämlich

beide Glieder eines Gegensazes gleiche Nothwendigkeit haben. Unklar ist der zweite Beweis aus der Unmöglichkeit des leeren auf intensive Größen angewendet. Der Zwischenraum zwischen Gott und Menschen müsse ausgefüllt sein. Dieser Kanon sezt aber einen völligen Fluß, wenn man ihn consequent verfolgt, und hebt also den Realismus in der Wurzel auf. Auch folgt daraus, daß Gott ganz einseitig gesezt wird. In der Psychologie nichts neues. Die Einfachheit wie Justinus, die Fortdauer aus dem Mißverhältniß zwischen Verdienst und Belohnung. Da dieses aber zeitlich ist: so ist es nichts in Gott und sezt also auch kein göttliches Handeln. Seine populäre asketische Theodicee sehr oberflächlich.

Vincentius Bellovacensis, fl. 1245. Ein, den Wiz abgerechnet, zweiter Joannes Sarisberiensis, durch Tendenz zum realen und kritische Behandlung der philosophischen Streitigkeiten. Er kennt schon den Aristoteles und die Araber. Mehrere Werke unter dem Titel speculum, ein doctrinale, historiale, naturale; das morale wird nicht für ächt gehalten. In dem ersten Bericht über den Streit der Nominalisten und Realisten. Er selbst Realist. Doch sagt er, das allgemeine sei nur dem Wesen, nicht der Materie nach Eins, und daher existire es auch (esse und existere wird unterschieden, wie Sein οὐσία und Dasein) nicht vor den Dingen, wenigstens nicht nach dem esse naturae, sondern nach ihnen. Wohl aber vor ihnen nach dem esse rationis, denn die Vernunft fasse das allgemeine vor dem besonderen auf. Er unterscheidet Metaphysik und Logik; der erste Name kommt viel früher nicht vor, sie war unter der Theologie begriffen; so auch die Beschäftigung des Metaphysikers und des Logikers mit den allgemeinen Dingen. Lezterem haben sie nur einen nominalistischen Werth, er behandelt sie nur, in wiefern sich Prädicate aus ihnen bilden lassen.

Hier machen wir einen bedeutenden Abschnitt in der Geschichte dieser Periode. Statt Franzosen und Engländer treten

nun auf Italiener und Deutsche. Auch der Hauptsiz nicht mehr ausschließend Paris. Das Streben hatte dort seine höchste Blüthe erreicht und geht anderwärts auf auch in anderer Gestalt. Künftig größere philosophische Werke und weiterer Umfang der Philosophie. Andere machen einen früheren Abschnitt bei der Bekanntwerdung der aristotelischen Werke. Es kommt wenig darauf an, ob diese über Konstantinopel oder durch die Araber *) gekommen, obwol das erstere bestimmte Zeugnisse für sich hat. Der große Einfluß hat nicht statt gefunden. Amalrich und Dinanto haben nicht aus den Arabern, sondern aus Scotus geschöpft. Das einzige recht bedeutende ist die Einführung des Gegensazes von Materie und Form als schlechte Vorbereitung für die Naturwissenschaft. Dies findet sich wahrscheinlich zuerst bei Alanus, nimmt aber auch erst recht überhand durch Albertus Magnus, der der Anführer der folgenden Evolution ist.

Ehe wir diese beginnen, ist noch Einer als Anhang anzuführen, der Zeit nach etwas jünger als Albertus, aber dem Geist nach um so mehr zur vorigen Evolution gehörig, als er vorzüglich Richard von S. Victor und Alanus folgt und keinen bedeutenden Einfluß auf die folgenden gehabt hat.

Joannes von Fidanza, genannt Bonaventura, Florentiner 1221 — 1274. Sein Commentar über die libr. sentent. ist ganz im Geist und Stil seiner Zeit. Doch einige interessante Bestimmungen a. über das Verhältniß der Materie für sich betrachtet zur Form; die Möglichkeit, alle Formen anzunehmen, vertritt bei ihr die Stelle der Form. (Ich weiß nicht, ob auch etwas analoges über die Form dasteht. Es liegt doch darin immer die Ansicht, als ob Materie und Form für einander

*) Spätere Anm. Schls. Alles occidentalische läßt sich ohne die Araber construiren. Aeltere, eigentliche Araber. Avicenna Dogmatiker. Al Gazel supranaturalistischer Skeptiker. Jüngere, Spanier. Thophails Anschauung des absoluten durch Schwindel. Averroes.

zufällig wären, welche alle lebendige Naturanschauung stört. Und nicht so rein als Alanus, der von keiner Materie ohne Form redet, sondern nur von einem simplex, welches nicht unter diesem Gegensaze steht). b. Ueber das principium individuationis, auch aus jenem Gegensaz. Es habe jedes sein aliquid, seine Gattung, auch sein esse genannt, von der Form, sein hoc, seine numerische Einheit, auch existere genannt, von der Materie. c. Ueber die rationes seminales, ob allgemeine oder besondere Form, wo er beides vereinigt. Sein eigenthümlicher Geist am meisten in den opusculis; vorzüglich de reductione artium ad Theologiam und itinerarium mentis; aber Hauptcharakter ist zweierlei, 1) ein Bestreben, die Einheit von Theorie und Praxis zu construiren und beides als Zweige eines höheren gemeinsamen darzustellen. Dies schon im Eingang zum Commentar über die sentent., wo er theilt den intellectus in se, giebt scientia speculativa, den intellectus ad opus, scientia moralis, und ad affectus, giebt sapientia, die das höchste ist. Darum auch sucht er in der reductio überall, wie er etwas als Wissen dargestellt hat, auch eine Lebensordnung darin darzustellen; 2. die Ansicht, daß wir alles nur durch eine einwohnende Erkenntniß Gottes erkennen und nur durch ein einwohnendes Sein Gottes in uns wirklich sind. In der reductio ist dies zurükführend dargestellt, wie alle Erkenntniß auf die Erkenntniß Gottes führt (ich halte dies für eine frühere Darstellung als das itinerarium). Diese Zurükführung nennt er Erleuchtung und nimmt deren vier an, die untere Erleuchtung (zur mechanica) vom einwohnenden hervorbringenden Bilde aus, wie alles durch das ewige Wort geschaffen sei, wie Gott mit der Seele dieselben Absichten habe wie der Künstler mit seinem Werke. Aeußere Erleuchtung von der sinnlichen Erkenntniß, die vom Gegenstand ausgehende und sich mit unsern Organen vereinigende species sensibilis als Symbol des ausgehenden Wortes und seiner Fleischwerdung. Innere Erleuchtung durch die philosophische Wahrheit. Obere durch

die Offenbarung. Von diesen beiden keine Auszüge; es ist aber gewiß das wesentliche davon im itinerarium. Hier wird die Vereinigung der Seele mit Gott stufenweise dargestellt. Drei Hauptstufen, Der Weg zu Gott, die Wahrheit in Gott, das Leben mit Gott. Der Weg zu Gott liegt in der Erkenntniß der äußern Dinge und ihrer Quantitätsverhältnisse. Die Wahrheit in Gott ist Betrachtung der Seele als Mikrokosmos; Sinne und Gedächtniß führen schon auf Principien und auf die geistigen Beweger. (Hiezu hat Tiedemann keine Stelle, wahrscheinlich noch mancher Mißverstand in den Relationen.) Alle Verstandeserkenntniß beruht vermittelst der Begriffe und Definitionen auf dem ens. Alles endliche als relativ und negativ ist nur durch das positive und absolute zu denken. Alle nothwendige Verknüpfung ruht auf dem Bewußtsein einer ursprünglichen und absoluten Nothwendigkeit, weil die Nothwendigkeit im einzelnen Saz weder im Subject noch Prädicat ist. Eben so aus dem Willen, er ruht auf Regeln, die zulezt erhabener sind als er und auf Gott ruhen. Der Verstand leitet auf Wahrheit, das Gedächtniß auf Ewigkeit, der Wille auf das höchste Gut. Das göttliche Ursein liegt allem zum Grunde (hier haben weder Tennemann noch Tiedemann die Stufen gehörig unterschieden, und eine eigne Untersuchung wäre nothwendig, um ein vollständiges Schema zu geben.) Das Leben in Gott muß entweder die höhere Stufe durch Glaube und Liebe sein, oder die Verbindung der Lebensordnung mit dem Wissen im Affect.

Dritte Evolution, bezeichnet durch Albertus, Thomas, Scotus. Hauptsiz Italien und Deutschland. Größere Masse von Schriften. Weitere Ausbreitung des Philosophirens, aber immer in sich dialektisch, ohnerachtet starker Tendenzen zur realen Wissenschaft.

Albertus Magnus. Familienname? geb. 1205? Hoher Ruhm, mächtiger Schriftsteller, verschiedene Urtheile über seinen Werth. Er folgt wenigstens eben so sehr dem Alanus als dem

Aristoteles. Drei Classen von Schriften, 1. Summistische. Eigne Summe, als Commentar über Petrus. 2. Commentarien über Aristoteles fast alle damals bekannte Werke. 3. Eigne Schriften; in denen müßte sich am meisten zeigen, ob er bloß Sammler wäre. Viele medicinische und naturhistorische darunter. Starkes Streben, reale Erkenntnisse zu sammeln und zu verbreiten, daher auch Ruf von Magie und Zauberei. Einige philosophische darunter, vorzüglich de intellectu et intelligibili und de causis et processu universitatis. Kein ganz eigner Weg, aber eigenthümliche Untersuchungen und einzelne eigenthümliche Ausführungen. Er scheidet Logik und Metaphysik, jene als Wissenschaft der wissenschaftlichen Methode im Fortschritt vom bekannten zum unbekannten. Theorie der Definition und Theorie des Schließens, was ihm mehr sagen will, als der Syllogismus (nach Aristoteles doch nur). Metaphysik erste reale Wissenschaft. Also auch Wissenschaft des ersten, d. h. nicht der Ursache, nicht Gottes, sondern des Dinges, ens. Dies könne betrachtet werden einmal für sich, dann in einem andern. Diese Eintheilung ist schon rein realistisch, denn nur von dem Sein des allgemeinen aus kann man sagen, daß das ens in einem andern ist. Auch merkwürdig, daß er das concretum nimmt, ens, nicht das abstracte essentia. In einem andern betrachtet ist es entweder Ursache seines Seins, seine quidditas, substantia, oder Wirkung seines Seins, accidens. Indem er nun ens für das oberste erklärt und Gott darunter subsumirt, ist doch schon durch die Eintheilung Gott außer allem Gegensaz von Substanz und Accidenz gesezt. Albertus erhebt noch weit mehr, als Alanus, den Gegensaz von Materie und Form zu einem allgemeinen Schematismus. Er behauptet daher auch die reale Verschiedenheit beider, stellt aber doch als Kanon auf, daß man im Gebiet des endlichen — er sagt freilich nur der körperlichen Substanz keines vom andern getrennt sezen könne. Er führt den Beweis von beiden Begriffen aus (ich habe das nähere, auch den Mit-

telbegriff der Continuität, den er auf die Seite der Form wirft, anstatt daß ihn Alanus als compago zwischen beide stellt, nicht angeführt). Hierin eine Tendenz zur Anschauung des Lebens. Denn Leben ist das Schema der Verbindung von Materie und Form; sehr nöthiges und heilsames Gegengewicht gegen die in der dialektischen Spaltung liegende Hinneigung zu todten Formeln, und gewiß ist der Verfall dadurch verzögert worden. Aber es ist doch eine falsche Abstraction. Der wahre Kanon ist, daß man muß nachweisen können, was, wovon und wozu man abstrahirt. Dies ist hier nicht der Fall. Die Materie in ihrer Getrenntheit von der Form läßt sich nur negativ bestimmen, ebenso die Form, und zu was für Operationen man die Trennung vornimmt, ist nicht zu sagen, wiewol sich unzählige aber größtentheils müßige Fragen daraus entwikkeln. — Auch der Realismus des Albertus ist eigenthümlich. Man könne das Wesen, was immer die Form ist, betrachten an und für sich ohne ihre Fähigkeit, anderem das Dasein zu geben; so sei sie kein universale (sei aber wol natürlich nur im Verstande). Mit jener aptitudo oder communicabilitas betrachtet sei sie ein universale, wenn sie auch nur in einem einzigen Dinge ihrer Art ist, und so sei sie denn in den Dingen; aber secundum actum existendi in multis sei sie nur intellectu, welches ich so verstehe, daß, damit das Wesen als allgemeines in den Verstand komme, es vorher wirklich in vielen Dingen sein muß, um so aufgefaßt zu werden, was also von der empirischen Vorstellung des allgemeinen gilt. Das Sein im Verstande als Fähigkeit, jene Vorstellungen zu construiren, fehlt dann, wenn es nicht identisch ist mit jenem Sein des Wesens, aber nicht als universale. Am meisten Verwirrung hat der Gegensaz von Materie und Form gebracht in die Seelenlehre des Albertus.

Betrachtet man nämlich den Menschen unter jenem Gegensaz: so muß man geneigt sein, den Körper für die Materie zu erklären und die Seele für die Form. Dann scheint aber die

Existenz der Seele an die des Körpers gebunden und die Unsterblichkeitslehre gefährdet zu sein. Darum alterirt Albertus, der, weil er nur die Bücher des Aristoteles περὶ ψυχῆς commentirt, an diese gebunden ist, gleich die Definition des Aristoteles, welche aussagt, daß die Seele Form sei, indem er den Begriff Substanz hineinbringt (s. Tennemann p. 507). Eine Substanz aber kann kein bloßer actus sein. Er legt daher den Grund, den Menschen als eine reine Zweiheit zu betrachten. Er sagt, man könne die Seele auf zweierlei Art ansehen, als Ding an sich unabhängig vom Körper, und relativ zum Körper. In lezter Hinsicht sei sie seine Form, aber nicht eine von den aus der Materie sich entwikkelnden Formen (sie kommt also von außen dazu, wie nach einer früheren Ansicht das πνεῦμα zur ψυχή). Aber der Leib, der doch von der Seele abstrahirt auch schon keine prima materia ist, muß doch eine solche Form auch haben, und hat also zwei Formen. Für sich betrachtet sezt er selbst in der Seele ein zwiefaches. Sie ist eine resultatio (Tennemann p. 513) lucis intelligentiae separatae, was gar nicht alexandrinisch sondern rein aristotelisch ist (conf. p. 509) (eine höhere Stufe von der Einwirkung des ersten Bewegers, der in manchem nur auf körperliche Weise sein kann, wie in den Formen von Steinen und Pflanzen, in anderes aber multum resultat de lumine suo sicut in intellectuali anima p. 509. Diese verschiedenen Abstufungen der Beseelung hangen wieder zusammen mit seiner doppelten Ansicht der Materie, die in ihrem esse fundamentali überall Eine ist p. 505, in ihrem esse in potentia aber verschieden prädeterminirt, denn nicht jede Materie kann alles werden und der Umkreis ihres Formenwechsels scheint bestimmt durch ihre ratio seminalis, welches eine andere Wendung dieses termini wäre. Doch bin ich über lezteres nicht gewiß). Als solche sezt er nun auch ein zwiefaches in ihr, Eins ist die forma lucis, Anderes ist dasjenige, worin diese sich sezt. Muß nun aber nicht jenes die Form der Seele sein und dieses ihre Materie?

Aus jenem, sagt er, kommt der intellectus agens, aus diesem der intellectus passibilis. Der leidende Verstand ist aber das Empfindungsvermögen u. s. w., kurz, was in den Organen liegt. Ist also nicht der Körper als organisch doch die Materie der Seele? (Man sieht hier die Verwirrung, welche der Schematismus von Materie und Form ebenso in die Betrachtung alles Lebens würde gebracht haben. Man sieht aber auch besonders in der Theorie der specificirten Materie, wie eine Hauptquelle liegt in der Anschauung, daß in der Verwandlung der Körper Identität und Gegensaz verbunden sind. Man nennt nun das Subject der Identität Materie, das Subject des Gegensazes Form. Hievon ist keine Errettung als in der Idee des allgemeinen Lebens, die jenen Gegensaz so auflöst. Dasjenige in einem Dinge, was das allgemeine Leben in ihm constituirt, ist seine Materie, dasjenige aber, was nur als sein besonderes Leben constituirend angesehen werden kann, ist seine Form.) Als zwei verschiedene sieht nun Albertus Seele und Leib an, wenn er fragt, wie sie mit einander verbunden wären und diese Frage nicht nach der allgemeinen Formel von Verbindung der Form mit der Materie beantwortet. Er sagt, Durch das, was das unvollkommenste in der Seele ist, d. h. die sensible Spontaneität, Streben nach sinnlichen Eindrükken, und was das vollkommenste ist am Körper, d. h. die sensible Receptivität. Hiedurch wird nun, da diese beiden jedes ohne das andere rein nichts sind, die Trennung wieder aufgehoben, zumal wenn der thätige Verstand eines jeden (nach Buhle p. 321) auch persönlich ist.

In seiner Theologie ist das meiste nach Alanus. Als Abweichung verdient nur angeführt zu werden, daß er keinen Versuch anerkennt, die Trinitätslehre durch die Vernunft zu erreichen, wie denn auch die früheren schematisirenden Versuche nie adäquat waren. Ferner Gott sei in loco, aber per accidens, weil er nämlich Thätigkeiten ausübe, deren Resultate im Orte wären, wie die Seelen per consequens im Ort wären, weil

ihnen etwas zukäme, was auf ein örtliches Sein nothwendig führte. Seine Theodicee auch theils nach Alanus, das böse als nothwendiges Materiale der göttlichen Gerechtigkeit, theils die Anlage sich vom guten abzuwenden rühre her von dem Entstehen der Geschöpfe aus Nichts.

Ehe wir zu seinen Schülern übergehen, noch Zeitgenossen des Albertus. 1. Petrus Hispanus, starb als Papst 1277, Verfasser einer summula logicalis und Erfinder der Bezeichnungen für die Schlußformeln. 2. Heinrich v. Gent, gest. 1293, Doctor solemnis, schrieb quodlibeta. Hilft sich in transcendenten Dingen oft sehr unspeculativ; z. E. wegen der erneuerten Sophismen gegen die Berührung behauptet er einen leeren Raum, der aber nur durch die göttliche Allmacht möglich sei. So auch die Existenz einer formlosen Materie durch ein Wunder. Besser in der Empirie. Kein Aufnehmen in die Seele sei ohne Reaction, also ohne Selbstthätigkeit mit Beobachtungen darüber. Der Wille könne nicht so vom Verstande abhangen, daß er nicht das kleinere Gut wählen könne gegen das größere. Hätte er auf den Einfluß der Zeit gesehen: so hätte er dies völlig auflösen können. 3. Richard v. Middleton, gest 1300, doctor fundatissimus, Lehrer in Oxford, berühmt wegen Auflösung von Sophismen. Was Tennemann von ihm anführt, ist fast alles unbedeutend. In der Seelenlehre sondert er etwas consequenter als Albertus und sagt, das thierische in derselben sei die eigentliche Form des Körpers, daher er auch die Thierseelen nicht für subsistirend annahm, nur das vernünftige in der Seele ist das für sich bestehende Wesen (so kommt es wieder auf die Stelle von ψυχή und πνεῦμα zurükk), aber auch erst mit dem Körper zugleich erschaffen worden.

Thomas v. Aquino, von 1224—1274. Dominicaner. Schüler des Albertus. Folgt ihm und dem Alanus, aber verhält sich weit origineller als etwa Petrus zum Abälard. Seine Schriften theologische Summen, Commentare zum Aristoteles,

einzelne Abhandlungen, opuscula über philosophische Gegenstände. Aus leztern muß man eigentlich seine Eigenthümlichkeit schäzen. Vorzüglich Verdienst um Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrukks. Der Zwiespalt von Thomisten und Scotisten lag nicht in ihm, sondern entstand später, war auch größtentheils Ordenssache. Der philosophische Grund davon liegt in einer Modification des Realismus bei Thomas, welche sich zum Nominalismus zu neigen scheint, wogegen Scotus den strengen Realismus aufstellen wollte. Diese Modification gegründet in dem vermehrten Einfluß des Gegensazes von Materie und Form. Denn da dieser nur auf dem Gebiet der einzelnen Dinge statt findet: so nöthigt er alles weit mehr als sonst aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Die Materie ist dann Princip des einzelnen, Thomas sagt, die materia signata, d. h. die in Zeit und Raum also quantitativ bestimmte. Materie überhaupt ist ihm das, dem die Möglichkeit zukommt, materia ex qua die Möglichkeit Substanz zu werden, (diese kommt der Form nicht zu, denn die Form wird nichts anderes durch das Eintreten in das einzelne), materia in qua die Möglichkeit der Accidenzien. Thomas ist übrigens genug consequenter Realist, um, da die Materie an und für sich nicht actu existirt und die prima materia undefinirbar und nur secundum potentiam vorhanden ist, diesen Gegensaz überwiegend in das Werden hineinzuspielen. Als Principien des Werdens erklärt er Materie und Form, wozu er nach Aristoteles auch noch die Privation fügt, die ihm aber nichts von der Materie real verschiedenes ist, sondern nur die relative Formlosigkeit derselben (z. E. die Formlosigkeit des Metalls für die Statue, wiewol es als Metall eine Form hat). Indem ihm nun immer zunächst das unter dem Gegensaz von Materie und Form stehende vorschwebt: so sieht er auch das allgemeine, so wie es uns durch dieses medium kommt, und dies giebt seinem Realismus öfters den Schein einer nominalistischen Tendenz. Er nennt daher das allgemeine similitudo und species, und

sagt, es sei Eines nur in der Erkenntniß und Vieles in den Dingen, wornach es also in den Dingen unter der Potenz der Besonderheit steht, die das Princip des Vielen ist. Woher er auch sagt, die Erkenntniß der natürlichen Dinge sei von ihnen verursacht. Das Gegengewicht indeß bleibt bei der Hand. Die Vorstellungen hangen zwar von den Dingen ab, ihre Richtigkeit aber wird erkannt allein durch den intellectus componens und dividens. Dies sind die alten Hauptheile der Dialektik. Das erkennende also ist hier die Vernunft als τόπος ἰδεῶν. Auf der andern Seite sind die Dinge selbst wahr nur durch die ursprüngliche Wahrheit des productiven göttlichen Verstandes. Von diesem nun ist jener intellectus das Abbild, also ist dasselbe, was die Einheit des allgemeinen im Verstande ist, auch die Einheit des Wesens in den Dingen. — Die Art, wie der Gegensaz von Materie und Form bei Albertus die Lehre vom Menschen afficirt, bringt er auf ein einfaches Schema, welches aber die Inconsequenz nur schlecht verbirgt. Er unterscheidet zwischen Form, die zugleich ihr eignes Sein ist, Gott; Formen, bei denen Wesen und Sein zusammengesezt ist, die aber als dem Urprincip näher ohne Materie bestehen können, die höheren Intelligenzen und die Seelen als solche überhaupt (die also nicht eigentlich einzelne sind, weil es an der materia signata fehlt aber wie eigentlich zu construiren?); und Formen, welche in die Materie aufgenommen und, je nachdem mehr oder weniger in sie versenkt, auch mehr oder weniger vollkommen sind. Man sieht hier recht, wie auch bei denen, welche am meisten dem Aristoteles anhangen, seine Ideen durch die Gewalt des neuen Princips total verwandelt werden.

In der Theologie geht er davon aus, daß die Erkenntniß Gottes angeboren und unmittelbar gewiß ist als Basis aller Erkenntniß des relativen, daß aber so kein Wie darin gesezt und dieses Wie für uns eines Beweises aus den Wirkungen bedarf. Er leugnet also Beweise a priori, und was er von dieser Art

giebt, soll man nur als Darlegung jener unmittelbar gewissen Erkenntniß ansehen. Der Beweis a posteriori von den Wirkungen ist nur aus den wesentlichen Verhältnissen der Dinge und den Exponenten ihrer Veränderungen im großen genommen, er erstrekkt ihn aber nur auf die physischen Eigenschaften. Selbst daß Gott gut ist, trägt diesen Charakter, und die moralischen läßt er aus, ohnerachtet sie sich aus dem geschichtlichen Exponenten eben so bestimmt ergeben. Den Einwurf gegen das Dasein Gottes aus dem Dasein des bösen stellt er sehr scharfsinnig so, Von zwei entgegengesezten müßte das eine ganz vernichtet werden, wenn das andere unendlich würde; gutes und böses entgegen und Gott unendlich gut gesezt, dürfte also kein böses da sein. Die Aufhebung desselben liegt in seiner Theorie des bösen, daß es von der Differenz der Dinge und von der Zertheiltheit der Vollkommenheiten herrührend im guten als seinem Subject privative existire. Dies führt darauf, Das böse ist ein Nichtgewordensein des guten, ist also auch nur für uns und besteht nur neben dem endlichen Gute und nicht neben dem unendlichen. Gott sieht er ebenfalls durch das Medium des Gegensazes, Materie und Form, als unbewegten ersten Beweger an, welche sehr unzulängliche Ansicht freilich jener Ergänzung durch die abgeleitete Erkenntniß bedarf. Bei dem Hervorgegangensein der Welt aus Gott bleibt er bei dem Ausdrukk Schöpfung aus Nichts, der aber nur andeuten solle, daß die materia prima (d. h. diejenige, welche ihrer Natur nach nur potentia existiren kann) auch von Gott hervorgebracht sei. Anfang der Welt in der Zeit oder endlose Schöpfung läßt er als indemonstrabel unentschieden. Er berührt den Einwurf gegen die Schöpfung aus Nichts, daß dasjenige, woraus etwas wird, in dem gewordenen noch fortdauern müsse, also auch das Nichts in den Dingen. Er hätte ihn sehr gut durch Eingeständniß heben können; das Nichts ist in den Dingen das privative. Das reale Verhältniß Gottes zu den Dingen betreffend behauptete er, Gott sei auf das innigste

in den Dingen, denn er sei ihnen nahe, adest, nach Maaßgabe dessen, was sie von ihm haben, ihr esse aber sei das maxime intimum. Daher man von allen Dingen, sofern sie eine reine Natur haben, sagen müsse, daß Gott in ihnen sei. Hier kommt er dem verkezerten David von Dinanto ziemlich nahe. (Auch geht er im Ausdrukk von Alanus Regel ab, daß Gott überall praesentialiter und potentialiter, nirgend aber localiter sei, weil er nämlich den Dingen ihre vim locativam gebe. Nur sofern Gott in einem Ort sei, sei nicht ausgeschlossen, daß auch andere Dinge darin sind.) Noch mehr, indem er sagt In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae. Das Erkennen Gottes betreffend begnügt er sich nicht damit, daß Gott die einzelnen Dinge nur im allgemeinen sehe, sondern er löscht die hierin liegende Differenz eines mittelbaren und unmittelbaren Erkennens in Gott dadurch aus, daß er ihm eine gänzliche Durchschauung alles individuellen beilegt. Dem menschlichen Willen schrieb er zu, daß er nothwendig am höchsten Gut hange, und anders als unter der Form dieses sich nicht bestimmen könne. Das Spiel der Willkühr sei nur das untergeordnete Gebiet dessen, was nicht in unmittelbarer Beziehung auf das höchste Gut erscheine. Damit in sonderbarem Widerspruch, daß auch Gott nach Willkühr geschaffen. (Also auch nicht in Bezug auf eine herrschende Idee?) Es ist aber im Menschen nur Unvollkommenheit, daß er nicht alles in Beziehung auf das höchste Gut sezt.

Joan. Duns Scotus, gest. 1308, ungewiß wie alt. Lehrer in Oxford. Geht nach Paris, um Doctor zu werden. Seine Differenz von Thomas, so weit sie den Realismus betrifft, ist, er will nicht, daß die Vorstellung des allgemeinen erst durch Entkleidung des Fantasma vom materiellen entstehe, sondern es werde actu simplicis intelligentiae gedacht, also nicht durch Abstrac-

tion *). (Also wird ihm auch wol nicht genug gewesen sein, daß es Vieles in den Dingen sei, sondern Eines.) Gegen eine wahrscheinlich englische — wie denn auch viel Anspielungen auf verlorne englische philosophische Literatur ohne Zweifel im Scotus ist — nominalistische Behauptung (daß es keine andere reale Einheit gebe als die numerische, also das allgemeine nicht Eins, also nicht ens wäre) seine Beweisführung, daß es kleinere reale Einheit gebe, als die numerische, denn die reale Einheit eines Steines sei in allen Punkten desselben (und auch größere, wie z. E. die Einheit der Pflanze und des Ablegers). Ueberhaupt aber war ihm mit Recht der Schematismus der Universalien gar nicht das höchste. Der ursprüngliche Gedanke, sagt er, conceptus primus, gehe auf das Erfassen einer Natur, die als solche gegen die Einzelheit und Vielheit ganz indifferent ist. So bricht die Anschauung durch und will sich der Gewalt der Formeln entziehen, geräth aber immer wieder hinein. Den Gegensaz Form und Materie bringt er außer Verhältniß mit dem des allgemeinen und besonderen, in wiefern er die Materie nicht als prinicipium individuationis ansieht, sondern von der Anschauung des eigenthümlichen in allem Einzelnen ausgehend, (worin erste Spur des principii indiscernibilium) die haecceitas als die unterste Art, als die nach Weise aller Differenzen hinzukommende, aber sich als lezte charakterisirende Realität, also für rein formal erklärte. Die Materie sieht er an als den Träger des Ueberganges aus einer Form in die andere, was freilich nichts erklärt. Wahrscheinlich war die nicht zu leugnende Verschiedenheit der Art, wie das einzelne vorgestellt wird, von der des allgemeinen, und die Schwierigkeit, das, wodurch sich die lezte Realität als lezte charakterisirt, zu beschreiben, die Ursache

---

*) Anm. Schls. Die Kraft wirkt ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere. Das sei aber conceptus speciei specialissimae.

von der bei ihm meines Wissens zuerst in dieser Anwendung vorkommenden Unterscheidung von deutlicher und verworrener Erkenntniß. (Man könnte hiegegen argumentiren, Entweder ist es möglich, die verworrene zur deutlichen zu erheben, dann entsteht die Aufgabe, das einzelne anders als sinnlich und real unter der Form des allgemeinen zu erkennen; oder nicht, dann ist es auch kein Unterschied des Grades, sondern der Art. So wie man überhaupt dagegen, daß dies lezte Realität ist, demonstriren kann. Das todte ist nach ihm selbst theilbar, ohne seine reale Einheit zu ändern. Das lebende offenbart sich in einer successiven Reihe von Zuständen, die ebenso Modificationen jener haecceitas sind, wie diese selbst eine der nächsten Art). Gleichfalls auf die Behauptung des Realismus zielt ab seine Entscheidung über die Verhältnisse. Nämlich die Nominalisten konnten sagen, daß nach realistischer Art ein Verhältnißbegriff auch ein ens sein müßte, er hätte aber sein Dasein in keinem der Glieder des Verhältnisses. Verschiedene Meinungen daher, in wiefern das relative vom absoluten verschieden sei. Scotus behauptete, die Verhältnisse müßten Realität haben, weil es sonst keine Welt gäbe *). Denn die Welt wäre nicht das Aggregat der einzelnen Dinge, sondern die Einheit ihrer Beziehungen auf einander (worin die Decision liegt, daß die Verhältnisse ihr Dasein im allgemeinen Leben haben). Dergleichen apagogische Beweise erlaubt sich Scotus viele. Die Methode des Denkens hatte sich immer mehr nach der Form des Disputirens, also polemisch gebildet, und von dieser Seite war es ein richtiger Instinct, sie nach ihrer größten Virtuosität zu gebrauchen und auch Darstellung in Polemik zu verwandeln; aber die Darstellung kommt freilich nicht recht heraus, sondern nur ihr Princip. Hätte Scotus mehr reale Kenntnisse gehabt und mit ihnen verkehrt (wie

---

*) Anm. Schls. Nur ob modicam entitatem könnten sie von uns nicht ohne ihre Subjecte bemerkt werden (Tennemann p. 745).

mag es aber mit seinen physicotheologischen Quästionen stehen?): so würde er in noch größerer Verlegenheit sein. — Wenn Scotus in der Theologie *) gegen den Saz stritt, daß das Dasein Gottes für sich evident sei: so ist das mehr scheinbar als reell. Der Beweis ruht nur darauf, daß er nicht in dem Sinne evident sei, wie die mathematischen Grundbegriffe. Und seine Beweise haben denselben Charakter, wie alle von Anselm und Thomas. Sie sind doch nur Darlegungen, wie alle endliche Erkenntniß auf der Idee von Gott ruht, und er wirft zusammen die philosophische Grundidee und die dogmatischen Vorstellungen. Dies sieht man daraus, daß er den Begriff Gott als aus Merkmalen zusammengesezt betrachtet. Mit seiner Theologie steht in Verbindung seine Ansicht des Willens. Er sezt ihn geradehin als eine zufällige Causalität ohne die Beschränkung des Thomas, und meint nun, diese Zufälligkeit der Causalität seze auch voraus eine erste, unmittelbar zufällig wirkende Causalität. Also in Gott eine Trennung des Verstandes und Willens, die sich auch ansehen läßt als eine Unterordnung des Verstandes unter den Willen, denn Gott muß die Dinge doch hernach sehen, wie er sie gewollt hat. Daher auch die göttliche Gesezgebung ganz willkührlich und so, daß darin auch die Wandelbarkeit liegt **). Damit contrastirt, daß Gott, da er doch nur durch Werke und Geseze erkannt werden kann, der unmittelbarste Gegenstand der Liebe sein solle. Man liebt ihn also für das, was er vielleicht

---

*) Spätere Anm. Schls. Seine Theologie enthält im wesentlichen nichts neues. Sie beruht auf dem Aus sich und aus einem andern sein und auf der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum.

**) Spätere Anm. Schls. Er sezt den Willen dem Naturvermögen entgegen als absolut zufällig. Er nennt Gott contingentes acceptans, welches auf die Unvollkommenheit der menschlichen guten Werke geht. Die Zufälligkeit des göttlichen Willens absolut gesezt, löst sich wieder auf in die Totalität der Richtungen. Er unterschied potentia absoluta und potentia ordinata in Gott, sezt sie aber wieder gleich und folgert, daß alles, was Gott thut, Recht ist deshalb, weil er es will.

in diesem Augenblikk schon geändert hat. In seiner Schrift theoremata subtilissima Paradoxien, von denen schwer zu entscheiden ist, in wiefern es ihm Ernst damit war, z. E. es ließe sich nicht beweisen, daß Gott lebe, daß er weise und intelligent sei.

Aegidius Colonna, Franz Mayronis und Natalis Hervåus sind übergangen als zu wenig eigenthümliches für diese Darstellung darbietend. Nur kurz mitgenommen Roger Baco, gest. 1294, als die Richtung auf das reale nach Albertus repräsentirend. Raymundus Lullus. Sehr durch sich gebildet. Seine Tendenz das Philosophiren zu mechanisiren, ist deutlicher Beweis des Verfalls. Gezwungenes Spiel mit der Neun. Untereinander der absoluten und relativen Prädicate. Merkwürdig aber das Voranstellen der Prädicate vor den Subjecten. Allgemeine Bemerkungen über die zwei Arten philosophischer Schriften, die rein speculativen kleinen opuscula (so scheint auch Raymunds Schrift de descensu et ascensu intellectus nicht unmerkwürdig zu sein) und die philosophischtheologischen große Summen. In leztern erscheinen die beständigen Wiederholungen, die Richtung auf einzelne Fragen. In erstern tritt die speculative Anschauung heraus und der eigenthümliche Charakter.

Dritter Abschnitt.

Nominalistische Evolution.

Man muß sich ihr Heraustreten aus dem Realismus nicht zu plözlich denken. Theils hatte es immer Nominalisten gegeben, wenn sie gleich mehr gelehrt als geschrieben haben, indeß

in England mögen sie auch mehr schriftlich herausgetreten sein. Theils war ein nominalistischer Keim auch in dem Gebiet des Realismus. Dieser liegt in den großen vermischt philosophischen und theologischen Productionen. Weder die Form der Quästionen noch der Gegenstand litt, auf die ersten Principien zurükkzugehen, darum half man sich mit einer sich immer mehr ausbildenden äußern Dialektik, die alles Philosophiren nur als Calculus, als Verkehr mit Zeichen behandelt, und die Begriffe nur als Zeichen anzusehen, ist nominalistisch. In dieser Hinsicht bildet Lullus einen bestimmten Uebergang, der alles auf richtige Behandlung einer Anzahl Begriffe, die nur als gegeben angesehen wurden, auf einen Zeichenschematismus zurükkführen wollte. Im eigentlichen Sinn ist es auch zu abgerissen, wenn man Occam als den ersten Nominalisten ansieht. Ihm geht voran

Wilhelm Durandus a Sto. Porciano, gest. 1332 als Bischof. Verdacht des Nominalismus giebt schon, daß er als Gegner sowol von Thomas als von Scotus auftritt. Er spricht aber auch in der Streitfrage selbst die Hauptsäze des Nominalismus aus; nur in solchen Theorien, welche in keiner unmittelbaren Verbindung mit dieser stehen, bleibt er realistisch und ist also eigentlicher Uebergangspunkt. Nominalistisch ist seine Theorie der Wahrheit, daß sie eigentlich nur eine conformitas der Verstandesoperationen zu seinem Wesen sei. Dies gilt nach dem Nominalismus von allem rationalen. Nominalismus und Realismus beruhen auf der Irrationalität des besondern zum allgemeinen. Der Realismus sezt das allgemeine ursprünglich, aber als ideales, in einer wesentlichen Verbindung mit dem realen. Also da nur im Gebiet des allgemeinen Wahrheit ist: so ist sie die Uebereinstimmung des gedachten mit den Dingen. Der Nominalismus sezt das besondere ursprünglich. Das allgemeine muß sich nur bewähren als auf das besondere sich gründend; alles Leben des allgemeinen ist nur im Verstande. Aber so lange er gesteht, daß Wissenschaft nur im allgemeinen

ist: so muß er dann sagen, daß die Wahrheit nur im innern Verkehr des Verstandes sei. Nominalistisch ist ferner der Hauptsaz Alles existirende ist individuell und alles gedachte ist allgemein. Die Realisten behaupten Auch das individuelle werde gedacht als subsumirt unter dem allgemeinen, nur sei es ein unendliches Denken, also ein unvollendetes oder verworrenes, und auch das allgemeine sei existirend, nur nicht materiell erscheinend. So lassen sich an diese Formel die verschiedenen Abstufungen anreihen bis zu dem Saz Alles existirende ist allgemein und das besondere ist nur das sinnlich erscheinende. Nach diesem nominalistischen Saz nun findet man die Wahrheit nicht unmittelbar in dem gedachten, sondern muß, um sie zu finden, weiter hinabsteigen zum sinnlich vorgestellten. Diese wesentlichen Folgen aus den Hauptsäzen hat aber erst Occam weiter bearbeitet. Realistisch dagegen war Durandus Theorie des Willens. Denn er behauptete mit Thomas, der Wille liebe nothwendig das gute an sich und sei nur frei in Bezug auf das mit Uebeln vermischte gute. Nun ist das gute an sich offenbar realer und das mit Uebeln vermischte als zusammengesezt aus positivem und negativem minder real, eben so gewiß aber jenes das allgemeine und dieses das besondere, empirische. Diese Theorie also zerstört den Nominalismus wieder, wenn man sie consequent fortsezt, weil die Objecte des Willens doch das seiende sind, und weil jedes ens soll unum, verum und bonum sein. Nominalismus und Realismus erscheinen also als nie ganz von einander getrennt. Und in diesem Ineinandersein sprechen sie die Sehnsucht der Transcendentalphilosophie nach der Einwohnung in den realen Wissenschaften aus. Denn als bloß transcendente Theorien hätten sie ganz consequent können durchgeführt werden, aber als Tendenz zum realen Wissen mußten sie vereinigt sein, weil der eine nur die Principien der speculativen Seite, der andere nur die Principien der empirischen enthielt. Darum waren die Realisten nominalistisch in Behandlung des gegebenen, was damals

nur die Theologie war, und die Nominalisten realistisch in der Theorie des Willens, wo es auf Construction des Princips gekommen. Sonst wäre die Theologie ganz in Philosophie verwandelt worden und statt ethischer Anweisung wäre nur zufällige eudämonistische Willkühr, also etwas ganz antiphilosophisches das Resultat gewesen.

Wilhelm Occam, gest. 1347. Er behandelte den Realismus nur als Hypothese und fragte, ob sie nöthig wäre. Ein Zeichen, daß sein Philosophiren auch nur hypothetisch war, wie sich auch zeigen wird und wie überall von dieser Ansicht aus der Fall sein wird *). Die Verneinung des Realismus von dieser Seite, daß nämlich die rationale Erkenntniß nicht anderer Art wäre und auch kein anderes Fundament hätte, als die reale, beruht schon auf seiner Theorie, wie man denn, um eine Hypothese als unnöthig darzustellen, nichts anderes bedarf, als eine andere in sich consequente dagegen zu stellen, daher es nicht nöthig ist, sich bei des Occam Widerlegung der Realisten aufzuhalten **). Seine Grundvorstellung, daß das allgemeine eine qualitas in der Seele sei, und in ihr nur ein objectives, nirgend aber ein subjectives Dasein habe (Subject = dasjenige, was Subject eines Sazes sein kann, Object das, dessen Sein und Erkanntwerden dasselbe ist), daß es nur ein Gebilde (fictio) ist, welches alle Dinge, deren Bild es ist, repräsentirt, ist auch nicht völlig ohne seine psychologische Genesis der Erkenntniß zu verstehen. Er theilt also in anschauliche Erkenntniß und abstracte Erkenntniß. Die anschauliche Erkenntniß geht aus von der an=

---

*) Anm. Schls. Sein Grundsaz Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora, sezt schon voraus, daß die Begriffe nur Zeichen sind.

**) Spätere Anm. Schls. Er widerlegt zunächst den Realismus aus der Unmöglichkeit, daß nach demselben ein Individuum könne ursprünglich geschaffen werden und eben so wenig auch vernichtet, weil nämlich alle müßten vernichtet werden, wenn das einwohnende allgemeine vernichtet würde.

schaulichen Vorstellung. Diese besteht 1. aus einem Eindrukk, qualitas impressa, und aus dem dadurch veranlaßten Act des Erkennens des Dinges, apparitio (eine vortheilhafte oder nachtheilige Wirkung auf das Organ bleibt zurükk, die aber nicht zum Prozeß des Erkennens gehört). In der Fantasie (die sich wol zum Organ verhält, wie der thätige Verstand zum leidenden), bleibt ebenfalls eine Qualität zurükk, welche die Neigung zur Wiederholung der Vorstellung ist, und eine stärkende oder schwächende Wirkung. 2. Die abstracte Erkenntniß. Jede anschauliche Vorstellung sagt unmittelbar das Dasein des Dinges aus. Wir finden aber neben derselben eine Vorstellung des Dinges, die ihr sonst in allem gleich ist, aber das Dasein des Dinges nicht aussagt. Diese ist, weil sie nie aus dem Verstand und dem Object allein entsteht, sondern immer ursprünglich von der anschaulichen Vorstellung vermittelt ist, ein zurükkgelassenes von jener. Vermittelst ihrer nun fixirt man das Object in seiner Identität unter seinen Veränderungen und gelangt so zur absoluten Vorstellung eines durchgängig bestimmten Dinges. Aus dieser läßt er nun durch Bemerkung dessen, worin die einzelnen Objecte gleich sind und verschieden, den Begriff entstehen. (Es ist zu bemerken, a. daß die abstracte Vorstellung nöthig ist, weil sonst ein bloßer Fluß der Vorstellungen entstände, daß aber nicht einleuchtet, woraus sie entstehe und worin sie gewurzelt sei, als wenn man die Vernunft als das Princip der Einheit in die Sinnlichkeit ursprünglich hineingebildet denkt, und auch dies wird nicht reichen, wenn nicht eben so die Formen der Einheit eingebildet sind. b. Daß der Begriff aus der absoluten Vorstellung eigentlich nur eben so entstehen kann, wie diese aus der anschaulichen, indem nämlich die anschauliche absolute Vorstellung eine abstracte begleitet, welche auch das Ding ohne sein Dasein aussagt und sich also an ein dem Dasein nach verschiedenes oder ähnliches Ding anknüpft. Dies aber ist wieder realistisch, weil die Gattung ganz nach der Analogie des numerisch einzelnen Din-

ges behandelt wird und sich zu ihren untergeordneten Dingen eben so verhält, wie das einzelne Ding zu seinen wechselnden Zuständen). Wenn nun alle Begriffe auf diese Weise aus anschaulichen einzelnen Vorstellungen entstehen: so müssen dies auch die Begriffe, welche die Thätigkeiten der Seele repräsentiren. Occam muß daher (was den Realisten entging, oder für sie, wie man aus den oben angeführten hieher gehörigen Ansichten über die Freiheit sieht, in das Gebiet des verworrenen fiel) das Selbstbewußtsein ebenfalls ursprünglich unter der Form des Sinnes sezen und von diesem unmittelbaren Bewußtsein die Reflexion als die abstracte Vorstellung unterscheiden. Dies war ein wahrer Gewinn; aber man sieht nicht, daß er oder die andern etwas ordentliches daraus gemacht haben.

Aus dem Verhältniß beider Arten der Erkenntniß, daß nämlich die anschauliche ausschließlich ein Sein aussagt, folgt, daß das Dasein Gottes gar nicht ausgesagt wird. Occam demonstrirt die Indemonstrabilität desselben und zeigt, daß die bisherigen Beweisgründe nicht stringent sind und daß man nur Wahrscheinlichkeitsgründe aufstellen kann. Das thut er auch, es ist aber in denselben nichts neues enthalten. Dagegen ist merkwürdig, daß er von Gott nur einen zusammengesezten Begriff erhält, wie es ihn von keinem andern Dinge giebt. Er gelangt nur zu einzelnen Qualitäten und die Einheit ist aus diesen zusammengerafft. Hier sieht man den stärksten Gegensaz zwischen Nominalismus und Realismus. In jenem das einzelne erscheinende Ding das ursprünglich gegebene und das einfache, denn in der anschaulichen Vorstellung ist das Ding mit seinem Zustande identisch; in diesem ist es das, wozu man nie vollständig gelangt, das irrationale und das schlechthin zusammengesezte, indem es in seiner numerischen Einzelheit nur als Totalität von Relationen zu sezen ist. In diesem ist Gott das unmittelbar gewisse und absolut einfache, die Mehrheit der Qualitäten in ihm nur Schein. In jenem ist Gott das nicht erkennbare und schlecht-

hin zusammengesezte, nur die Qualitäten durch einen ordentlichen Prozeß zu erreichen, die Einheit nur willkührlich. Wie konnte aber Occam die Idee Gottes als ein Factum annehmen und wie kann er den Glauben zulassen? Der innere Sinn ist immanent und kann keine rem externam aussagen. Also ist seine Philosophie atheistisch, denn er konnte ex propriis nie auf die Idee Gottes kommen.

Mehrere analoge Seiten des Nominalismus haben sich bei späteren entwikkelt. Eine Tendenz zur Atomistik ist natürlich. Denn in der anschaulichen Vorstellung, von der alle Wahrheit ausgeht, ist in dem Object neben dem veränderlichen, da allgemeines nichts darin sein soll, nur die Masse. Soll nun in dieser der Grund des übrigen gesucht werden: so muß man entweder auf specifische Elemente zurükkommen, oder noch consequenter alle Verschiedenheit nur in der Zusammensezung gleichartiger suchen, beides atomistisch. Daß Nominalisten so räsonnirt haben müssen, erhellt aus Walther Burleighs Bestreben, die unendliche Theilbarkeit der Materie zu beweisen, denn er war ganz gegen den Nominalismus gerichtet, wie seine eigenthümlichen Beweise für den Realismus zeigen, daß nämlich die Intention der Natur doch nur auf das reale gehen könne und offenbar auf das allgemeine gehe, daß jede natürliche Begierde nicht auf ein bestimmtes einzelnes, sondern auf das allgemeine gehe (dies ließe sich noch specieller durchführen, daß nämlich hier die abstracte Vorstellung der anschaulichen vorangehe), und daß die Verträge eben so auf das allgemeine gehen. Ferner entdekkt sich, daß es um die Einheit der Seele nicht besser steht, als um die Einheit in der Idee Gottes. Die Seele ist eigentlich auch ein zusammengesezter Begriff. Dies sieht man aus Buridans Freiheitstheorie. Die scharfsinnig auf die Spize gestellte Frage, Ob derselbe Wille unter denselben Umständen sich eben so gut auf die eine als auf die entgegengesezte Art entscheide, wird jeder aus demselben Grunde mit ihm, weil der

grundlose Wille eigentlich nichts wäre, verneinen. Bei ihm aber erscheint nun der Wille nur als ein Durchgangspunkt der zulezt von außen her bestimmten Causalitätsreihe, weil die Seele sich in eine Vielheit von Vermögen und Relationen derselben zu einander auflöst und eine wahre Einheit nirgend ist. Denn sezt man, daß die Handlungen des Menschen wenigstens eben so sehr durch ihn werden als er durch sie, und bedenkt, daß die Frage nur verneint wird von demselben Willen, der eine sich selbst gleiche individuelle lebendige Einheit ist, und denkt sich in dem Willen jedesmal die ganze Seele: so hört der Wille durch diese Determination nicht auf eine freie Ursache zu sein. Eben so entwikkelte sich später die skeptische Tendenz des Nominalismus. Denn es beruht alle objective Gewißheit zulezt darauf, ob die anschaulichen Vorstellungen in einem nothwendigen und sich gleichen Zusammenhang mit den äußern Dingen stehen. Es giebt aber anschauliche Vorstellungen, welche mit der gewohnten Klarheit das Dasein eines Dinges aussagen ohne dessen Gegenwart, und umgekehrt. Lassen sich diese Fälle nicht in bestimmte Grenzen fassen: so muß Skepsis entstehen. Daher behauptet schon Pierre d'Ailly, indem er den Fall als allgemein möglich sezt, es gäbe keine Gewißheit über die Außendinge, denn Gott könnte sie alle vernichten und wir könnten doch die Empfindung davon haben (worin der Keim zu den Theorien liegt, die von dem influxus physicus abstrahiren). Der Minorit Bernard drükkt dies so aus, die beiden Säze Ein Object scheint, also ist es, und Ein Object ist nicht, also scheint es auch nicht, wären unerweislich. (Tennemann p. 932.)

Endlich eine andre Folge des Leugnens alles allgemeinen und transcendentalen als eines ursprünglich gegebenen war die Losreißung der Logik. Ihre transcendentale Haltung verlor sie und empirisch konnte sie nicht begründet werden; sie wird also eine sich völlig in sich selbst verlierende Zeichenlehre und so trieben die Nominalisten sie in eine unendliche Spizfindigkeit hinein und

durchspikkten sie mit Paradoxien, wie Daß jeder Saz, worin ein terminus uneigentlich gebraucht würde, seiner Natur nach falsch sei, welche als geheime Angriffe auf Theologie und Religion betrachtet und mit die Quelle der Verfolgung der Nominalisten wurden. Occam eine solche höchst überladene Logik, und andere nach ihm. Daher der Spottname Terminalisten.

In demselben Charakter ist auch die Art, wie der Nominalismus sich praktisch bewies. Occams Antipapismus hätte können edel sein, aber wie er sich des Despotismus und eines offenbar anarchischen Princips annahm und mit der Anrede an Kaiser Ludwig Tu me defendas gladio et ego Te defendam calamo, kann man sich nur ein Auflehnen gegen das Princip der Einheit darunter denken. Noch stärker in Jean Petit und Martin Porrée Vertheidigung des Factionsmordes und dem bei dieser Gelegenheit aufkommenden Probabilismus *), der offenbar davon ausging, daß selbst in Beziehung auf Gott nur Wahrscheinlichkeit statt finde. So auch in des Nikolaus von Utricuria Saz, daß der Zwekk die Mittel heiligt. Diese Erscheinungen zeigen, wie es um die Behauptung steht, die Nominalisten hätten der Denkfreiheit einen neuen Schwung gegeben und die Autoritätsfesseln zerbrochen. Der Realismus verdient den Vorwurf nicht, sie geschmiedet zu haben, und der Nominalismus nicht das entgegengesezte Lob, denn er handelte aus einem Princip von Willkühr und Haltungslosigkeit.

Man sagt gewöhnlich, die Verfolgung der Nominalisten wäre von den Realisten ausgegangen; es war aber Veranlassung genug bei der kirchlichen Gewalt. Indeß haben diese Verfolgungen nicht mehr Kraft gehabt, als die früheren. Säze, die ganz denen des David von Dinanto conform sind, finden sich bei den

*) Anm. Schls. Durch entgegengesezte Qualitäten, Product der lombardischen Methode.

angesehensten Scholastikern nach Albertus Magnus wieder, und unter die Säze, die der Nominalist Nikolaus widerrufen mußte, gehört auch der, daß die Autorität des Aristoteles nachtheilig gewirkt habe. Eben so wurden nach nicht langer Zeit die angeschlossenen nominalistischen Bücher wieder losgegeben. Die Verfolgungen dienten indeß zur Verbreitung der Philosophie. Occam nach Deutschland, Buridan vielleicht Veranlassung der Universität Wien. Nominalistischer Lehrstuhl in Tübingen, wo Gabriel Biel später lehrte; dessen nur sammelndes und erläuterndes Verdienst. Allmählige Trennung der Philosophie von der Theologie. So soll Buridan in Deutschland alles, nur nicht Theologie gelehrt haben. So war Raymund von Sabunde neben der Philosophie Arzt. Dieser und Gerson eigenthümliche Erscheinungen. Raymund in seiner theologia naturalis hat vorzüglich, was Bonaventura unter der untern und äußern Erleuchtung verstand, weiter ausgeführt, aber weniger einzelnes physikotheologisches, als man vermuthen sollte. Gerson folgt dem Bonaventura und dem Richard von S. Victor. Man zählt ihn zu den Nominalisten, vermuthlich sehr mit Unrecht *). Er nimmt sich ihrer an, wie man sich einer unterdrükkten Partei annimmt, und hat in der Sache des Petit sehr stark gegen sie gehandelt. Die Art, wie er mystische und scholastische Theologie — leztere unter dem Namen der Contemplation, den sie in dieser Trennung offenbar mit Unrecht führt — einander entgegensezt, ist ein Hauptkennzeichen des Verfalls **). Vorher

---

*) Spätere Anm. Schls. Doch schrieb er für die Nominalisten. In seiner concordia metaphysicae sucht er beide Parteien zu vergleichen ohne Erfolg und ohne große Tiefe. Er bedient sich dabei auch des Ausdrukks terministae und nennt die Realisten formalizantes oder metaphysicantes. Diesen schreibt er subtilitas zu, jenen ruditas.

**) Spätere Anm. Schls. Er unterscheidet mystische und scholastische Theologie, so daß jene praktisch ist und das gute zum Gegenstande hat, diese das wahre, also theoretisch.

war beides bei den größten Männern der Zeit verbunden. Man denke vornämlich an Alanus und Bonaventura.

Eine spanische Verzweigung entstand noch zulezt, wie, ist mir nicht deutlich. Am merkwürdigsten darin Suarez, dessen vielgebrauchte disputationes metaphysicae, in der Form den Quästionen und quodlibeta sehr ähnlich, nur besser geordnet, ein Repertorium für das wichtigste aus der ganzen Scholastik sind. Aus ihm besonders auch das Verhältniß der Thomisten und Scotisten am deutlichsten. Er war nicht originell, ein Eklektiker, aber sehr scharfsinnig. Viele spätere, auch Leibnitz, verdanken ihm viel. Man sieht aus ihm, daß die Scholastik nicht durch die Wiederherstellung der Wissenschaften als etwas, dem die Barbarei nothwendig anklebe, mit Spott ist getödtet worden. Denn Suarez hatte sich das mehr classische aus der beginnenden neuen Zeit schon sehr angeeignet, und von dieser Seite wäre die Scholastik aller Veredlung fähig gewesen. Die Barbarei war nur durch das allmählige Absterben der lateinischen Sprache und durch Mangel an Sinn und Talent zu einem grammatischen Studium derselben entstanden. Sondern sie starb an eigner Entkräftung, an der Unmöglichkeit, daß Philosophie länger in einer solchen Trennung von allem realen leben konnte.

Zweite Periode.

Bis auf Kant.

Die scholastische Philosophie enthält alle Keime der neueren Philosophie, wenigstens bis auf die Zeit, welche zur historischen Betrachtung noch nicht reif ist; alle Hauptgegenstände kommen in jener vor, auch die Form ist durch sie bestimmt. Die neueren erscheinen fast alle ohne Kenntniß der Scholastiker verworren oder auf eine ungeschichtliche Weise original. Der Gegensaz zwischen beiden Perioden ist daher auch nur ein untergeordneter, und die Scholastiker sind den späteren immer näher, als die alten. Gemeinschaftlich ist beiden Perioden die herrschende Beziehung auf die Idee der Gottheit, sie tritt auch in den neueren heraus in den verschiedensten Formen von der empirischsten der Physikotheologie durch die Theodicee zur transcendentesten. Nur das materiell zu große Zurükktreten des realen Wissens und das formelle gänzliche Getrenntsein desselben ist das, was sich änderte. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß das reale Wissen sich in größeren Massen für sich bildete. Hiezu die Veranlassung auf der Naturseite in der Entdekkung von Naturkräften und Naturproducten, wie der geschichtlichen in der Entdekkung fremder Menschenformen, in der vielseitigeren geschichtlichen Berührung, in der Wiederentdekkung des Alterthums. Diese Motive fallen freilich nicht in Einem Punkt zusammen, aber man kann den Punkt nie unausgedehnt zeichnen. Wären freilich alle hieher gehörigen Ereignisse nur *zufällig* in einem so engen

Raum zusammen: so könnte auch das Product nicht ein historisches ganzes sein. Diese Einheit aber ist vielleicht in einem noch nicht begriffenen Zusammenstimmen des physischen und ethischen zu suchen, da die Epoche zugleich einen hohen Grad von Selbstbewußtsein der Erde bezeichnet. So bildete sich das reale Wissen, das aber nur hieher gehört, in wiefern sich ihm der speculative Geist mit einbildet, und so fand der schon so lange thätige speculative Geist sein ihm bisher fehlendes Object. Daher nun in dieser Periode zwei Reihen, welche sich deutlich von einander unterscheiden. Die eine, welche vom transcendenten anfängt und damit in die realen Wissenschaften hinein zu gehen strebt, und die andre, welche vom gegebenen anfängt und damit im Aufsteigungsprozeß bis zum absoluten durchzudringen strebt. Wo dieses Streben nicht ist, da ist nun auf der einen Seite bloße Empirie, auf der andern Mysticismus, bloßes Brüten über dem transcendentalen, in welchem die Form der Wissenschaft, die objective Anschauung je länger je mehr verloren geht, aber doch die Prätension auf diese Form bleibt. Empirismus und Mysticismus in diesem Gegensaz entstehen erst jezt. Die beiden Reihen folgen nicht streng auf einander, sind auch nicht immer gleich kräftig neben einander, sondern mit wechselndem Uebergewicht. Die Erscheinungen sind aber in ihrer Mannigfaltigkeit nicht aus dieser Duplicität allein zu erklären, sondern auch als mehr oder minder gelungene oder mißlungene Versuche.

Nämlich das absolute und das empirische sind irrational gegen einander, jede wahre Philosophie sieht also das vollständige Aufgehen beider in einander als eine nur indirect zu lösende Aufgabe an, so daß das empirische auf seiner der Wissenschaft abgekehrten und das absolute auf seiner dem realen abgekehrten Seite für sich müssen gegeben sein. Diese Irrationalität ist aber nur wenigen zu einer klaren Anschauung gekommen. Wo diese aber fehlt, sind nur zwei Wege möglich. Erstlich ausschließliche Anhänglichkeit an einen von den beiden Endpunkten, also auch

strenge Consequenz in der ihm eigenthümlichen Methode. Diese führt von Seiten des absoluten auf das Resultat, daß man von ihm zum empirischen nicht kommt, und daß also, wenn jenes das reale ist, dieses sich nur wie der Schein verhält; von Seiten des empirischen, daß man zum absoluten nicht kommt und daß es also nur die für sich gesezte, aber so nicht objective Gültigkeit habende Form des Aufsteigens aussagt oder daß es im allgemeinen nur Schein ist. Beides ist philosophische Verzweiflung unter verschiedenen Formen. Zweitens absolute Anhänglichkeit an die Auflösung der Idee mit Aufopferung der Consequenz, übereiltes oder willkührliches Verfahren der Construction des empirischen aus dem absoluten. In diese verschiedenen Richtungen differenziirt sich die (neuere) Philosophie. Daher auch die heftige Polemik, die einen ganz andern Charakter hat als bei den alten. Jede Seite fühlt sich instinctartig zur andern hingezogen und die Feindschaft wird hernach um so stärker; wogegen die alten aus überwiegendem Bewußtsein einer wenngleich beschränkten Vollständigkeit oder aus Mangel an Sinn für heterogene Unternehmungen sich weit schwächer und einzelner feindlich berühren. Nur die wenigen, die das Verhältniß des empirischen zum absoluten richtig anschauen, haben den Charakter der Ruhe. (Ein dritter Weg aber nur in weniger originellen Köpfen ist das überwiegende Gefühl der Einseitigkeit aller Versuche; daraus der Eklekticismus.) Wegen des nicht sehr geordneten Lebens noch zu nahe an dem revolutionären Moment ist vieles der Willkühr der Darstellung überlassen. Allmählig haben sich freilich die Hauptgegensäze national fixirt, das Anfangen vom absoluten in den Deutschen, das vom empirischen in den Engländern und Italienern — zum Theil auch in den Franzosen, doch stellen diese im ganzen mehr die negative Seite dar — allein das ist noch zu jung. Das beste also, mit Hintansezung des chronologischen das analoge von dem Punkt, wo es sich zuerst zeigt, verfolgen. Dies giebt einen Schein von Schulen, die es aber doch nicht sind.

Es giebt keine individuellen Fortbildner, wie bei den alten; die sich nach einem Meister nennen, sind fast immer nur Nachahmer, und was einen Namen bekommt ist dann fast schon todt.

Erster Abschnitt.

Erneuerung älterer Philosophien.

Ehe die eigentlichen eigenthümlichen Bildungen angehen, findet man eine besondere Formation dem Conglomerat ähnlich, die rohe Urgebirgsmasse in ein Bindemittel gehüllt, welches den Charakter der späteren Zeit trägt. So zunächst Platoniker und Aristoteliker im Gegensaz gegen einander. Ausgehend von eingewanderten Griechen, Gemistios Plethon, das Haupt der einen, Georgios von Trapezunt das Haupt der andern Partei. Diese aber als reine Traditoren am wenigsten merkwürdig. Die auffassenden Italiener aber kennen es nur mit dem freilich philolophisch immer mehr geringschäzten, aber philosophisch doch zu sehr angebildeten scholastischen Organe. Beide Parteien aber gehen immer davon aus, daß bei ihrem Haupt die mindeste Abweichung vom christlichen sei. Wer also in diesem Respect gegen die Religion den Charakter der scholastischen Philosophie sezen wollte, müßte sie bis hierher ausdehnen.

1. Platoniker und Aristoteliker.

Zunächst in Italien. Dies war am offensten, meister Sinn dort für das klassisch schöne, am wenigsten Verwikkelung mit der Scholastik. In Frankreich war diese zu sehr fixirt durch die Universität Paris und die Sorbonne und der Verfall besonders

seit den nominalistischen Streitigkeiten zu groß. Deutschland war in einer dumpfen Gährung; innere Spannung des politischen, literärischen und kirchlichen Princips; es konnte nicht eher recht lebendig Theil nehmen, bis die Sache der Kirchenverbesserung ausgebrochen war. Aus Griechenland waren schon seit dem ganzen Mittelalter Keime gekommen und aufgegangen, wo sie den besten Boden fanden. So Dionysios Areiopagites, so hernach die Metaphysik des Aristoteles, so jezt dieser und Platon und die gemeinschaftlichen Commentatoren. Unter den Griechen war alles in der Philosophie geblieben, wie es seit dem Verfall des athenischen Katheders gewesen war. Eine genaue Verbindung zwischen Philosophie und Theologie fand nicht statt; aber man durfte nach jener (athenischen) Schule philosophiren. Daher auch dieselben verschiedenen Ansichten. Einige hielten streng auf Differenz zwischen Platon und Aristoteles und hingen also einem von beiden ausschließend an; andere wollten eklektisch vereinigen. Die Fehde zwischen jenen wurde aber seit dieser Zeit lebhafter geführt, da die Spaltung dazu kam zwischen den zurükgebliebenen und eingewanderten, die sich der lateinischen Kirche anschlossen. Bessarion war ein gemäßigter, Gemistios schrieb De differentia Platonis et Aristotelis; dafür ließ der zurükgebliebene Gennadios dessen Buch De legibus in Constantinopel verbrennen. Die griechischen Aristoteliker Gaza, Trapezuntios als gelehrte und Uebersezer vorzüglich berühmt. Große Päpste und gelehrte hingen nun theils dem Platon theils dem Aristoteles an, die Heftigkeit der Fehde pflanzte sich aber nicht fort. Später entstand, vorzüglich durch das Studium der Römer, auch eine stoische Partei, Lipsius und Scioppius. Unter den einheimischen Aristotelikern nichts merkwürdiges bis auf den Pomponatius, von dem hernach. Auf der Seite der Platoniker die Akademie zu Florenz; ihr intellectuelles Haupt Ficinus. Sein Platonismus geht von der Identität von Platon, Plotinos und Proklos aus, wodurch in das System freilich, weil das mythische doctri-

nal behandelt wird, ganz andere Verhältnisse und andere Haltung und Farbe hineinkommen. Daher suchte er nun mit alexandrinischer Hermeneutik Spuren des spätern im Platon selbst. Dies der Fehler seiner Argumente und seiner Institutionen. Seine Uebersezung und Commentar über Plotinos ist noch immer bestes unentbehrliches Hülfsmittel. Aus beiden Parteien entwikkeln sich nun eigenthümliche Formen, die an den Extremen derselben hangen. Aus dem antispeculativen des Aristoteles geht eine empirische, materialistische hervor; aus dem mythisirenden der Platoniker eine mystische, theosophische.

2. Theosophische Evolution der Philosophie.

Diese nahm aber noch einen Keim in sich auf aus der Kabbala, deren als einer isolirt jüdischen Formation für sich nicht zu erwähnen war. Höchst dunkel gewiß ihre beiden Grundbücher Jezirah und Sohar; deutlicher und systematischer dargestellt durch Irira in der Porta coelorum. Fabelhaftes Alterthum der ersten beiden (Sohar von סָחַר circumvivit oder von שָׁחַר fissio, aurora?); ich stimme denen bei, die es erst ins zehnte Jahrhundert sezen. Emanation aus dem unendlichen Wesen durch Beschränkung. Das nächste als Eine Wirkung der Adam kadmon, Identität des Weltplans und des Urmenschen. Die Emanation der Intelligenz zerfällt in der Kabbala in den Adam kadmon als Einheit, aber abgeleitete, und in die höchste azilutische Welt als Totalität. Sie hatte an leztrer nicht genug, weil sie den Messias als Memrah-Jehovah und als von allen andern Geschöpfen ausgesondert mit deduciren mußte. Die andern Welten verhalten sich, briah (mundus creationis) wie die Totalität des realen Substrats, die Urmaterie. Diese wird vorangestellt auch um Analogie mit der Genesis hinein zu bringen; jezirah (mundus formationis) wie die Totalität der Psyche, aber nur als allgemeine Kraft; sie enthält die der Materie, um sie zu regieren, eingesenkten Geister, auch nach Analogie der nationalen Dä=

monologie; endlich asiah (mundús factionis) als die Welt des einzelnen, besonderen, das lezte Resultat der beseelenden Vereinigung. Ausgefüllt wird dieses Schema durch die verschiedenen Sephiroth. Offenbare Aehnlichkeit mit dem Gnosticismus, aber nur durch den innern Typus, nicht geschichtlich. Man bedarf des Gnosticismus nicht, um die Kabbala zu verstehen und zu construiren. Sie ist eben so Amalgam der neuplatonischen Ideen mit der jüdischen Tradition unter einem regellosen Bilderschematismus, wie der Gnosticismus mit der christlichen. Aus dem Bedürfniß, alle Weisheit aus der Offenbarung abzuleiten, entstand nun als Excrescenz aus der alexandrinischen allegorischen Interpretation die geheime Buchstabenlehre analog den spätern pythagoreischen Zahlen. Diese und der Adam kadmon, aus welchen die Relation von Mikrokosmus und Makrokosmus sich bildete, sind die beiden in die Theosophie übergegangenen Hauptpunkte.

Der erste hieher gehörige Johann Picus, 1463—1494, kam durch die auch dem Ficinus eigne Idee, daß Platon aus orientalischen Quellen geschöpft, auf das Studium der Rabbinen und Araber und vorzüglich des kabbalistischen in ihnen (denn das aristotelisirende war hinreichend bearbeitet). Er gewann daraus seine Ueberzeugung von der Realität der Magie, die mehr scheinbar als wirklich streitet mit seiner Polemik gegen die Astrologie. Denn die innerste Idee der leztern leugnet er auch nicht, sondern nur die Anwendbarkeit auf unmittelbare Erklärung des einzelnen und also auch auf Prophetie, welche er als Vorsehung und Freiheit vernichtend verwarf. Diese Ideen sind wol schon (?) in seinen 900 Thesen enthalten gewesen (hierüber Meiners zu Rathe zu ziehen). Mehr entfaltet in dem Heptaplus. Die vier Welten, die er annahm, die körperliche, sinnliche, intelligible und die des Menschen, deuten auf ein Amalgam von Platon, Aristoteles und Kabbala. (Daß er der Meinung gewesen, Platon und Aristoteles hätten im wesentlichen dasselbe System, bezeugt die

Idee des nicht vollendeten Werkes De concordantia Platonis et Aristotelis, und die Kabbala hielt er ebenfalls mit jenem für vereinbar.) Denn die elementarische Welt ist die sublunarische, die sinnliche die, wo des Aristoteles fünftes Element regiert, die intelligible ist die platonische Ideenwelt, und die des Menschen ist die aus dem Adam kadmon abgeleitete Betrachtung des Menschen als Mikrokosmus, indem er ideal und real jene Welten in sich vereinigt. Auf diese vier Welten bezieht er die mosaische Kosmogonie mit Aufwand aller Künste der allegorischen Auslegungsart. Einzelne Beispiele s. in Buhle. Von einer andern Seite

Joannes Reuchlinus, 1455—1522. Er war bei weitem überwiegend Philologe, dann auch Publicist; abwechselnd öffentlicher Lehrer und in umfassenden Staatsgeschäften. Picus machte ihn auf die in der Kabbala enthaltenen philosophischen semina aufmerksam. Allein bei ihm ist dieses nur als Nebensache anzusehen und für die Kabbala unmittelbar würde er sich vielleicht nie öffentlich interessirt haben ohne das Vorhaben der köllnischen Theologen. Da glaubte er retten zu müssen und trat öffentlich als Vertheidiger auf. Seine unmittelbare wissenschaftliche Tendenz war die, als Gegenstükk zu Ficin und Faber Stapulensis, der den Aristoteles bekannt machte, den Pythagoras wieder herzustellen, welches nur durch die Kabbala geschehen könne, in der er also wahrscheinlich eben wie die folgenden die Zahlenlehre gerettet glaubte. Aus diesem Gesichtspunkt sind seine Bücher De verbo mirifico und De arte cabbalistica als Vorarbeit zu betrachten. Die Berichterstatter gehen sehr über das einzelne hinweg und die Bücher verdienen noch eine Untersuchung. Das meiste ist indeß gewiß ganz in der Analogie mit den beiden folgenden.

Georgius Zorzi Venetus (nach Brucker) lebte bis gegen 1540, Franciscanermönch. Seine Problemata in s. script. sind allegorische Auslegungsversuche und treten in die Fußstapfen des Heptaplus. Hauptwerk De harmonia mundi totius cantica tria

(ob in Versen? gewiß nicht, da man über den abschrekkend gelehrten Vortrag klagt). Ganz kabbalistisch pythagoreisch. Gott als ens foecundissimum, doppelte Procreation, nach intus, semet intelligendo, den Sohn, also unter der Form des verbum; nach außen die Welt. In dieser alles nach Zahlen, welche in dem Verhältniß der Mittheilung Gottes das Wesen der Dinge ausdrükken. Christus als das verbum ist mediator als transitus in zwiefacher Hinsicht. Er vermittelt den Uebergang aus Gott (Alles war implicite in verbo, ehe es explicite in seiner propria forma ward) und auch den Rükkgang in Gott. Der Mensch als Mikrokosmus, In homine composita sunt omnia. Die Mehrheit der Welten spielt bei ihm, wenigstens nach Bruckers Auszug, keine Hauptrolle, liegt aber doch überall zum Grunde. Schon bei der Schöpfung das Spiel mit der Zahl sechs; eben so hernach mit dem heptachordon und monochordon. In dem Menschen zuerst ein siderisches Princip, kraft dessen die Temperamente von den Gestirnen abhangen; und ein intelligibles, indem er kraft des von Gott eingeathmeten Lichtes Gott erkennt und gutes thut.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, 1487—1535. Sehr vielseitiges und verworrenes Leben. Eröffnet seine philosophische Laufbahn mit Vorlesungen über Reuchlinus de verbo mirifico. Die meisten finden Widerspruch zwischen seinem jugendlichen Werke De occulta philosophia und seinem spätern De vanitate scientiarum. Allein er hat jenes noch in seiner reifsten Zeit neu bearbeitet und edirt ohne wesentliche Abänderungen, und wenn er in diesem die Realität der Magie und Astrologie behauptet: so werden in dem späteren beide der vanitas nur unterworfen in Bezug auf die unzureichende Methode und den unvollkommnen Zustand. Uebrigens ist das lezte Werk sehr exoterisch, und er nennt es selbst eine declamatio cynica. Er nimmt drei Welten an, die körperliche, himmlische und intellectuelle (also nicht den Adam kadmon als

besondere Welt. Die kabbalistische Idee daher schon sehr gereinigt und von ihrem Ursprung entfernt). Ebenso auch drei verschiedene Classen von Kräften, die elementarischen, die specifischen, die z. E. bestimmte Absonderungen und Prozesse in den organischen Körpern hervorbringen, und die verborgenen. Die leztern kommen aus der Weltseele, die aus der intellectuellen Welt abstammt, aber nur vermittelst des Weltgeistes, der aus den Gestirnen kommt (aus der himmlischen Welt und also etwas geringeres ist als die Weltseele), mit den irdischen Dingen verbunden werden könne. (Indem er aber zugleich sagt, jedes Ding habe seine eigenthümliche Natur von den Gestirnen: so gehört eigentlich jede bestimmte Einheit des Seins zu den verborgenen Kräften, und die specifischen sind nur das Resultat von dem Zusammensein jener mit den elementarischen.) Die Aufgabe der praktischen höheren Physik, die er Magie nennt, ist nun die Absonderung des Weltgeistes, um ihn mit andern Stoffen zu verbinden, der allgemeine Schematismus für diesen Prozeß ist die Verwandlung der Metalle in Gold, so wie die theoretischen Principien in der nach allen seinen Aussagen noch ganz in der Kindheit liegenden Astrologie liegen. Dies also die beiden höchsten physischen Wissenschaften. Ueberzeugt war er übrigens von der Richtigkeit der hypothetischen Astrologie und der willkührlichen Magie oder der Hexerei.

Er sezte sich aber auch eine ethische Aufgabe, nämlich, wie auch Georgius Venetus, Vereinigung mit Gott, die auf der Anschauung Gottes beruht. Er sezt aber zwei Anschauungen, a priori das unmittelbare religiöse Bewußtsein, und a posteriori Anschauung Gottes in der Natur. Leztre ruht natürlich auf erstrer und wird hiedurch ein Theil der höhern Heilsordnung und die Naturwissenschaft selbst auf die religiöse Tendenz zurükkgeführt, ganz im Geist der neuern Philosophie. Uebrigens ist ihm auch außer dem Menschen in geringerem Grade alles Mikrokosmus. In allem in dieser Welt ist alles, nur in jedem auf

seine eigne Weise, welches ganz mit seiner Theorie der Weltseele stimmt.

Theophrastus Paracelsus von Hohenheim, 1493 bis 1541. Viele Reisen, auch in weniger bekannte Länder, wahrscheinlich aus physikalischem Trieb. Noch größere Sucht Aufsehen zu erregen, als Agrippa. Vorzüglich Chemiker und Arzt. Für beides will er ein neues System gründen aus Principien der höhern Physik. Hier nur die allgemeinen Principien. Nach dem Agrippa, die vier Elemente und das Wesen der Gestirne bilden zusammen die organische Grundmasse, woraus der menschliche Leib gebildet worden, den limus terrae. Außerdem hat nun der Mensch noch den göttlichen Geist, (dieser und das Wesen der Vernunft scheint ihm ganz Eines zu sein. Auch Agrippa war schon in Verlegenheit mit dem Unterschiede zwischen Vernunft und Offenbarung und hob ihn gewissermaßen auf) und ist deshalb Mikrokosmus. Weil er sich nun das siderische Princip materiell denkt: so denkt er sich in und hinter dem elementarischen Leib einen siderischen, und dies giebt ihm die Theorie der Gespenster und die Principien der Necromantia.

Robert Fludd, 1574—1637, gelehrt, religiös, eifrig in seiner Berufspflicht als praktischer Arzt. Hervortretende dynamische Naturbetrachtung, wenn auch nicht völlig rein. Alles als Thätigkeit, virtus, die entgegengesezten Aggregatzustände als Contraction und Expansion. Spur der Theorie der Polarität, virtus australis und septentrionalis. Seine Stoffe sind, Die wenigsten materiellen, Finsterniß und Licht; Wasser mehr den Uebergangspunkt des organischen und anorganischen bezeichnend. Aber es liegt darin eine manichäische Tendenz, über die er sich selbst nicht klar geworden ist, und die eine der Hauptquellen seiner Dunkelheit sein mag. Er sezt die Finsterniß als ein ursprünglich widerstrebendes Princip, welches von dem göttlichen Licht verdrängt und so die Welt erschaffen wird. Alle einzelnen Kräfte stellt er unter die Form von Sympathie und Antipathie,

also unter die Form des Gegensazes, und bezieht sie auf jenen Kampf. Sonst überwiegend Anwendung auf Physiologie und Medicin.

Jacob Böhm, gest. 1624. Bei ihm alles vom religiösen Interesse aus. Religiöse Zweifel klärten sich ihm ab in einer innern Anschauung Gottes. Diese wollte sich aber auch als Weltanschauung ausbilden, und dazu fehlten ihm alle Kenntnisse. Er bedient sich dabei der paracelsischen Terminologie, ich weiß nicht, ob aus seinen Schriften geschöpft oder aus der zweiten Hand erhalten. Die günstigste Hypothese ist, daß das physische ihm nur Schematismus und Symbolik für das ethische und religiöse war. Nach ihm nichts originelles mehr in diesem Geist *).

Sieht man auf das ganze: so findet man, daß der Einfluß der Kabbala auf die Theosophen so groß bei weitem nicht gewesen ist, als man meint. Aus dem Ungeheuer des Adam kadmon haben sie etwas ganz anderes und besseres gemacht. Nämlich daß man an die Spize aller Naturwissenschaft die Idee des Organismus stellen müsse, daß in diesem das nächste nach dem absoluten, die relative Identität aller Gegensäze, liege und in dem höchsten Schema desselben, dem Menschen, am meisten, und daß man also nur an dem Leben und aus dem Leben alles einzelne müsse zu verstehen suchen. Also haben sie den Grund zu einer lebendigen Physik gelegt und das wahre in ihnen ist am meisten das, was sich jeder todten mechanischen Erklärung widersezt; Antimaterialisten. In der Ausführung aber ist die Ten-

*) Späterer Zusaz Schls. J. B. v. Helmont. — Franz Mercurius von Helmont, geb. 1618, gest. 1699. Christus Mittelwesen zwischen Gott und Creatur. Im göttlichen Wesen Dreiheit ohne Persönlichkeit. Die Schöpfung Ein wesentlicher Begriff. Die Dinge nur accidentell unterschieden. Gegensaz zwischen männlichem und weiblichem auch auf die Gestirne ausgedehnt. Alle inneren Productionen unter dem Typus der Erzeugung. Uebergang von Geistern und Körpern ineinander. In jedem lebendigen eine Menge von Geistern mit Einem Centralgeist.

denz verunglükkt. Sie trägt den Charakter einer aus Mangel an Kenntniß der Mittelglieder, aus Ungeduld, aus Verachtung des entgegengesezten Prozesses der rein empirischen Beobachtung, der nothwendig zu Hülfe kommen muß, übereilten Vereinigung des transcendenten mit dem empirischen. Hieraus ist auch die scheinbare Hauptinconsequenz in Picus und Agrippa entstanden. Anfangs mußte sich ihnen ein Gegensaz zwischen höherer und niederer Wissenschaft, der die Form des natürlichen und übernatürlichen annahm, gestalten beim Zudrängen so vieler besonderer Erscheinungen und beim Anwenden eines neuen Princips. Wenn sie inne wurden, wie wenig sie mit diesem bis zur wirklichen Wissenschaft gekommen waren, verschwand er ihnen wieder. Aber die Idee hat nie einer verleugnet. Mit der Magie muß man es nur nicht in unserm Sinn nehmen; sie verstanden darunter nur die Thätigkeit natürlicher und gesezmäßiger Kräfte, die nun in dem Zusammensein der Weltkörper unter einander und der intellectuellen Principien mit den physischen, welches doch die höchsten Schemata des allgemeinen Lebens sind, vorgestellt wurden. In allen Theosophen ist nicht zu verkennen eine religiöse Richtung (im Picus diese besonders in dem oben vergessenen Commento sopra una canzona de amore ausgedrükkt), und eine mehr leidenschaftliche als ganz besonnene Liebe zur Natur oder zur Geschichte, beide Principien aber in sehr verschiedenen Verhältnissen. Daher ruhige, wie Georgius Venetus und Böhm, und unruhige wie Picus, Agrippa, Paracelsus. Wir müssen sie als die ursprüngliche Form deutscher Philosophie ansehen, denn seit Albertus Magnus waren Reuchlin und Agrippa die ersten Deutschen, die so emergirten, und selbst Albertus neigte schon auf diese Seite hin, und haben also recht ihren Tiefsinn zu ehren, die Identität der nationalen Form in ihnen zur Anschauung zu bringen und die einzelnen Goldkörner aufzubewahren. Aber wir müssen nicht bis zur Parteilichkeit gehen und behaupten wollen, es sei in der realen Wissenschaft etwas von ihnen zu

lernen, oder ihr Weg müsse weiter verfolgt werden. Besonders ist die Ueberschäzung des unwissendsten unter ihnen, nämlich des Böhm, etwas höchst unwissenschaftliches.

3. Spätere, nichttheosophische Platoniker.

Franciscus Patricius aus Illyrien, 1529—1597. Nichtphilosophischer Charakter, ruhmsüchtig, schmeichlerisch, neidisch. Seine discussiones peripateticae in sehr verschiedenem Charakter. Anfangs auf Uebereinstimmung Aristoteles mit Platon, dann Seitenblikke, daß Aristoteles einerseits Plagiarius ist und dann doch alle herabsezen will, endlich geradezu als streitend mit dem Christenthume. Möglich, daß er ehrlich gewesen ist, aber auch, daß er gewechselt hat, wie er andersdenkende Gönner bekam. Die Polemik könnte gut gewesen sein, wenn sie aus einem andern Gemüth gekommen wäre.

Joannes Marcus Marci, 1595—1667, Professor der Medicin in Prag, de ideis operatricibus. Er meint, seine Ideen wichen von den platonischen ab; es ist aber nur die von den meisten übersehene Seite; er vergleicht sie mit Recht mit den stoischen λόγοις σπερματικοῖς, hat auch die reine Identität des idealen und realen in den Ideen schwerlich so fest gehalten, wie Platon, und steht also zwischen ihm und den Stoikern. Merkwürdig ist, daß er, um hiemit die Schöpfungstheorie zu verbinden, seine Ideen als reale Principien für erschaffen hält.

Theophilus Gale, presbyterianischer Geistlicher, gest. 1677, philosophia universalis. Ist Platoniker von dem alten kirchlichen Gesichtspunkt aus, daß alle Philosophen aus der Offenbarung geschöpft haben und Platon am reinsten. Philosophie soll sich nach der Theologie richten.

Ralf Cudworth, 1617—1687, Professor in Cambridge. Berühmter geworden in der späteren Zeit, als er verdient. Erneuerter Anselm. Vorzüglich auf die Realität der Idee Gottes und auf Beweise a priori. Daß das unendliche positiv sei und

das endliche negativ, daß das höchste Wesen als leztes in der Reihe nothwendig sei (das lezte in der Reihe ist aber den vorigen gleichartig, daher sich diese beiden Vorstellungen in einem consequent speculativen Kopf nicht vertragen hätten), daß alle unendlichen Eigenschaften wesentlich in Einem Subject sind; dieses alles wie Augustinus und Anselm. Platonisch vorzüglich, daß die Wesen der Dinge Begriffe sind, was er als Beweis für Gott braucht, weil sie als ewig in einem ewigen Subject sein müssen, und nur sehr einseitig aufgefaßt hat. Denn productive Kräfte sind ihm die Ideen nicht, sondern eine Weltseele, substantia plastica, natura genitrix. Weil nämlich die einzelnen Dinge weder von ohngefähr sein können, noch aus mechanischen Ursachen, als welche das lebendige nicht erklären, noch auch von Gott eigenhändig gemacht: so müsse es eine eigne wirkende Ursache dazu geben. Von der platonischen Weltseele ist hier wenig (?), aber diese Ursach ist die reale Seite der Ideen als Einheit. Nur werden dadurch, was sehr unplatonisch ist, die Gattungen für die wirkende Ursache der Dinge etwas zufälliges (wenn nicht die Berichterstatter wesentliche Punkte ausgelassen haben). In der Ethik leugnet er, daß die moralischen Ideen aus der Erfahrung abstammen, verwikkelt sich aber, indem er auch gegen die Scotisten streitet, die sie vom Willen Gottes abhangen lassen. Er greift es nicht bei der Wurzel an, daß der Wille Gottes keine zufällige rohe Willkühr sein könne, sondern ordnet vielmehr den Willen der wesentlichen Weisheit und Güte unter, die Weisheit regiert den Willen nach der Güte. Hier sieht man am besten, wie wenig tief er den Platon aufgefaßt hat. In England ist er dennoch symbolisch geworden. Die die angebornen Ideen verfechten, nennen sich nach ihm, die dagegen streiten, die lockesche Schule, polemisiren gegen ihn. In Deutschland auch überschäzt durch Leibnitz (?) und Mosheim.

4. Einheimische Peripatetiker.

Zunächst die meisten der eigentlichen Literatoren Laurentius Valla, 1415—1465, Nikolaus Cusanus, Agricola, Ludovicus Vives. Theils populär philosophische Schriftsteller, also unter der bekanntesten Form philosophischen Gehalt in die allgemeine Bildungsmasse bringend. Theils rüstige Kämpfer gegen scholastischen Unfug. Am meisten unmittelbares Verdienst um Aristoteles hat Jacobus Faber Stapulensis, 1440—1537. Petrus Pomponatius von 1460 bis 1525. Beliebt durch anmuthigen wizigen Vortrag. Begünstigt von Leo X. und Bembo. Unter dem Vorwand den reinen Aristoteles gegen die Averroisten zu vertheidigen offenbar polemische Tendenz gegen das Christenthum nicht nur, sondern auch gegen das religiöse Princip. In dem Buch De fato, praedestinatione et providentia steht über die Frage, wie sich die Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen vertrage, nichts, was man nicht in den Scholastikern fände. In dem Buche De immortalitate sind die eignen Gründe irreligiös, weil die höhere Potenz, die Vernunft, ganz zum niedrigen herabgezogen wird. Eben so sind sie in dem Buche De incantationibus atheistisch, wenigstens indirect. Gott kann auf die sublunarische Welt nur mittelst der himmlischen Sphären wirken und auch den Einfluß von diesen nur überhaupt bestimmen. Er ist also ganz beschränkt und grade in Bezug auf das eigentliche reale, nämlich das besondere, nichts. Gegen seine Unsterblichkeitslehre schrieb auf Leo X. Veranlassung ein anderer Peripatetiker Augustinus Niphus, bekannt wegen Verliebtheit und Obscönität. Beide zusammen zeigen, wie diese Peripatetiker ganz die materialistische Weltseite darstellen. Die späteren Peripatetiker sind wenig merkwürdig und bilden nur die reine Tradition.

Sieht man auf die in den Alexandrinern und Scholastikern gesezte Verbindung zwischen Platon und Aristoteles: so bekommt

man Lust, was sich in diesem Zeitabschnitt an beide angeschlossen, als Eines anzusehen. Dann findet man 1. die nicht theosophischen Platoniker und die nicht materialistischen Peripatetiker gehören zusammen. In ihnen ist die Negation der Scholastik und das Zurükkgehen auf einfache Formen die Hauptsache, und sie halten sich nach individuellen Bestimmungsgründen an diese oder jene von den beiden in der christlichen Zeit am meisten zum Grunde gelegten; daher auch die auffallende Aehnlichkeit mit frühern christlichen Erscheinungen. Hieher gehören unter den reinen Peripatetikern auch Melanchthon und die ganze ältere protestantische Schule. 2. Die Theosophen auf der einen und die materialistischen Peripatetiker auf der andern Seite stellen die einseitigen Tendenzen der von der Verbindung mit dem kirchlichen sich mehr losreißenden Philosophie dar. Jene das Anfangen von der Einheit, den transcendentalen Factor, der sich den empirischen unterwerfen will ohne wahre Vereinigung; diese den empirischen Factor, welcher sich über den transcendentalen erheben will. Und so bildet diese erste Evolution ein eignes ganzes, welches unter einem eigenthümlichen Charakter alle Richtungen in sich faßt.

Anhang. Außer den Platonikern und Aristotelikern findet man auch solche, die sich an andere alte Systeme anschließen — Erneuerung des stoischen durch Lipsius 1547—1606, Scioppius und Gataker, 1574—1654. Vom Gemüth ging es bei Lipsius nicht aus; sein höchst zweideutiger nichts weniger als stoischer Charakter. Es war Resultat seines Studiums der Lateiner und also mehr literarische Tendenz. Auch war ihm die ältere stoische Schule und deren dialektische und physiologische Seite (die Bücher De physiologia stoicorum sind gewiß ohne lebendige Einsicht nur Sammlung, da er gar kein Naturforscher war) schwerlich aufgeschlossen. Scioppius repräsentirt mehr die Lascivität des verdorbenen Kynismus. Bei Gataker am ernste-

sten, aber nur die mit dem Christenthum sehr übereinstimmende Moral, so daß diese im ganzen wie die in der Mitte stehenden Platoniker und Aristoteliker anzusehen sind.

Als Erneuerung des epikureischen ist anzusehen Gassendi, geb. 1592, gest. 1655. Viele wollen ihn als Atheisten und seine Berufung auf Kirche und Tadel der epikureischen Irrthümer auch nur als Maske ansehen; allein der Ton ist ganz von anderm Charakter. Auch bei ihm ist es gewiß sehr philologisch entstanden und war ehrliche Apologie. Mit beigetragen hat Opposition gegen die Theosophen, wie aus Gassendis Censur der fluddschen Philosophie deutlich erhellt. Gewiß meinte er, von der absoluten Einheit durch einen bloßen Schematismus von Gegensäzen könne man zu dem unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung, nämlich dem empirisch gegebenen, nicht kommen, und so schlug er den Weg der Atome ein.

Auch als Erneuerer aber des ionischen Systems wird angesehen sein Zeitgenosse Claudius Berigardius, 1592—1663. Er fing an mit Polemik gegen Aristoteles in seinen circulis Pisanis und Vertheidigung der Jonier. Fälschlich des Atheismus beschuldigt, da er sich am meisten an Anaxagoras hielt und also den Geist mit zu Hülfe nahm.

Zweiter Abschnitt.

Eigenthümliches Philosophiren.

1. Hypothetische Physik. Bernhard Telesius, 1508 bis 1588. Fälschlich als Erneuerer des Parmenides angesehen. Es wäre nur vom δοξαστόν etwas und Parmenides war damals

fast nicht bekannt. Er nennt auch sein Buch De rerum natura juxta propria principia. Drei Principien, Ein körperliches, unthätiges, welches den andern das Object giebt, die Materie; zwei unkörperliche, thätige, Wärme und Kälte, wovon aber die Kälte relativ unbeweglich ist. Das Zusammensein dieser beiden in jener muß sich als eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen gestalten. Maximum der Kälte und Minimum der Wärme ist die Erde. Maximum der Wärme und Minimum der Kälte ist der Himmel. Alles Leben ist Antagonismus zwischen Himmel und Erde, die sich einander zu überwinden trachten. Je mehr irgendwo Bewegung und Leben, desto größerer Einfluß der Wärme und des Himmels. Daher die verschiedenen Ordnungen der secundären Dinge. Allein das Zusammensein der Wärme mit der Materie auch in der größten Vollkommenheit gedacht ist doch nicht Intelligenz, und jenes geht daher nur auf die physische Seite des Organismus. Die Seelen werden von Gott jedesmal besonders geschaffen. Dies Gebiet liegt also außerhalb seiner Philosophie, daher er auch nach scholastischer Aristotelik die Seele als Form des Körpers und als solche als unkörperlich und unsterblich behandelt. Daher auch natürlich gar keine Ethik. Schwer zu verstehen ist noch, wie die Materie keiner Vermehrung und Verminderung fähig ist, wol aber die beiden Principien. Ist es partiell gemeint: so gilt es von der Materie auch wegen Verdichtung und Verdünnung. Ist es total gemeint, daß also Temperatur erhöht werden kann an Einem Ort, ohne vermindert zu werden am andern: so müßten die beiden Principien nicht nur unendlich sein, sondern auch frei. Gewiß hat die organische Wärmeerzeugung und der meteorologische periodische Wechsel ihn darauf geführt, aber es ist nicht klar herausgekommen.

Man sieht offenbar, Telesius ging auf Construction der Naturerscheinungen, also auf reale Physik aus. Aber er glaubte nicht, daß eine solche Wissenschaft allein bestehen könnte, und fügte deshalb das andere aber ohne eigenthümliche Bearbeitung

hinzu, worin man wenigstens das Gefühl des Bedürfnisses ehren muß.

2. Construction der Einheit diesem gegenüber, repräsentirt durch Andreas Cäsalpinus, 1519—1593, und Giordano Bruno. Cäsalpinus nur als Tendenz merkwürdig. Er ging von der aristotelischen Philosophie aus, brachte aber Veränderungen hinein, die nur von jenem Bedürfniß konnten eingegeben sein. Aristoteles hatte schon die Seele als Princip des persönlichen Daseins nur für vergängliche Erscheinung, das Princip der Erkenntniß aber als in allen Eins und unvergänglich (?) erklärt, als νοῦς ἐνεργητικός. Dies steigerte Cäsalpinus und subsumirte unter denselben Begriff auch Gott als ersten Weltbeweger. Also mit der menschlichen Vernunft und allem, was Seele, Leben ist, substantiell und wesentlich Eins in seinen quaestionibus peripateticis, aber ohne eigenthümliche Ausführung ins einzelne.

Jordanus Brunus Nolanus, ungewisses Geburtsjahr und frühere Geschichte. Dominicaner, abtrünnig aus Religionsscrupeln. In Deutschland Protestant, aber auch bald als paradox gehässig. Aufenthalt in England und Frankreich. Rükkehr nach Italien. Verbrannt 1600. Dunkler Schriftsteller. Zuerst in der Muttersprache philosophirt della causa, principio et uno und del infinito universo ē mondi (hat Brucker auch Recht, das leztere italienisch anzuführen als Original?). Bei den lateinischen Schriften poetische Eingänge; waren nicht unglükkliche Nachahmungen des Lucretius. Das erstgenannte früheste Werk ist die Basis aller andern; alle Principien liegen darin. Es geht von der Distinction zwischen Princip und Ursach aus. Diese ist aber untergeordnet dem Gegensaze Form und Materie. Nämlich Form wurde ihm überwiegend Ursache, weil der thätige Verstand nicht nur im Sein, sondern auch im zeitlichen Zusammensein der Dinge liegt. Er zeigt nun, daß wesentlich die drei Formen der Ursach Eins sind, daß daher auch alle Form Seele ist

und alles im weiteren Sinn beseelt. Daß das Princip aber die alle Formen aus sich entwikkelnde als Potenz gesezte Materie ist, Materie im höheren Sinn als unkörperliches Substrat des bleibenden in den wechselnden Erscheinungen als ursprünglich leidendes Vermögen, und daß das Princip als Subject gesezt eben so wesentliche Einheit des sinnlichen und intelligibeln ist. Daher nun das Eins, mit dessen Darstellung in der Form des platonischen Parmenides, daß man in Einer Beziehung von ihm alle Gegensäze bejahen, in der andern alle verneinen kann, das Werk schließt. Wenn man sieht, wie Bruno vom Verstand ausgeht, und wie er göttlichen Verstand, in dem alles ist, Verstand der Weltseele, der alles hervorbringt, und einzelnen Verstand, der hervorgebracht wird, gegen einander stellt: so erhellt, wie nicht nur Atheismus, sondern auch Pantheismus ihm mit Unrecht vorgeworfen wird. Nämlich Pantheismus ist da, wo über der Identification Gottes mit der Welt die Trennung ganz vernachlässigt wird. Dieser Trennung liegt aber vorzüglich das ethische Interesse der Trennung der Vernunft von dem passibeln in uns zum Grunde. Dieses nun schonte Bruno, wenn er auch sezte, daß Gott auf jene Weise betrachtet nicht Ursache sei, und fand dadurch eine Hülfe gegen die Verwirrung, welche entstehen muß, wenn man Verbindung und Trennung in derselben Beziehung und also die eine als Maaß der andern sezen will. Und jenes ausdrükkliche Sezen Gottes als reines Sein ohne zeitliche Action ist nothwendig, weil doch das Hervorbringen auf dem Sein ruhen muß. Auch war Bruno sichtlich zu bloßen Vorsichtsmaßregeln zu ehrlich. — Die andern Schriften sind theils Versuche, von hier aus in die reale Construction einzugehen, theils Darstellung der Einheit von einem andern Punkt aus.

Lezteres in dem Buche De minimo. Deshalb wollten ihn viele zum Atomisten und Wiederhersteller der demokritischepikurischen Philosophie machen. Das Buch ist sehr dunkel; aber jenes widerlegt sich schon durch den Hauptsaz, daß das Minimum und

Maximum dasselbe ist. Das wesentliche ist wahrscheinlich, darzustellen, daß die Identität eben so gut im kleinsten ist, als in der Totalität. Die Verwirrung mag größtentheils daraus entstanden sein, daß er gegen die Untheilbarkeit des unendlichen streitet und zu genau Arithmetik und Geometrie parallelisirt und im erfüllten Raum ebenfalls eine Einheit haben will. Unmittelbare Fortsezung der transcendentalen Principien ist das Buch De monade, numero et figuris. Hier wird unter neupythagorischem Zahlenschematismus und einer ihm wahrscheinlich eignen geometrischen Construction die Entwikkelung der Einheit zur Mannigfaltigkeit dargestellt. Die Zwei als Schema des Gegensazes, die Drei der Combination u. s. w. mit steigender Willkührlichkeit bis zur Zehn. Seine ehemalige Vorliebe für die ars des Lullus hat sich hier in etwas besseres aufgelöst, indem ein System von Begriffen unter diesem Schematismus aufgestellt und der formale Grund zur realen Construction gelegt ist. Am meisten ins reale geht das Buch De numero et innumerabilibus oder de infinito universo et mundis, worin seine Weltanschauung im großen niedergelegt ist; die Unendlichkeit der Welt als nothwendig wegen der Unendlichkeit der Ursache und weil sonst ein begrenzendes Nichts da sein müsse. Die Belebung der Weltkörper durch eine eigne Seele, die eine individualisirte Modification der Weltseele ist, ihre Eintheilung in Sonnen und Planeten sind das wesentlichste und sicherste. An diese Weltanschauung knüpft sich auch das wenige ethische, daß der Mensch sich zur Beschauung erheben und eben dadurch die Identität des idealen und realen in sich tragen müsse, und daß dieses Vereinigung mit Gott und Verherrlichung Gottes sei. Auch hier sieht man, wie ihm Identität des realen und idealen das höchste ist, und dieses sowol als seine Grundanschauung vom Weltverstand hätte ihn vor dem Vorwurf des Atheismus und des Materialismus schüzen sollen. Die Verwirrung seines Lebens ist in demselben gegründet, wie die Unvollendung seiner Wissenschaft. Es fehlt

ihm das Hinabsteigen zum besondern und das freundliche Verkehren mit demselben. Daher stieß er überall hart auf und trennte sich gleich wieder, wo er sich angeschlossen hatte. Er hatte vielleicht die größte Kenntniß des philosophischen Alterthums zu seiner Zeit. Das Zusammenfassen von pythagoreischem, eleatischem und herakleitischem giebt ihm eine tiefe Aehnlichkeit mit Platon. Zur vollkommnen Kenntniß seines philosophischen Charakters gehört auch manches wenigstens von seinen poetischen Productionen z. E. die Schrift De gli eroici furori. — Gegenstükk zu ihm

Thomas Campanella *), 1568—1639. Nämlich, wie in Bruno Uebergewicht des transcendenten: so in ihm Uebergewicht des realen, aber auch mit bestimmter Tendenz zur Vereinigung. Alles Wissen ist ihm Geschichte, weil alles auf Massen von sinnlichen Wahrnehmungen zulezt beruht **). Er sondert zuerst ab die göttliche, die sich auf die Offenbarung gründet, und theilt dann die menschliche in die natürliche und sittliche. Diese beiden haben jede eine eigne Hülfswissenschaft, die natürliche die Mathematik, die sittliche die Rhetorik und Poetik. Gemeinschaftlich für beide die Metaphysik, welche ihnen die Principien giebt ***).

---

*) Anm. Schls. NB. Campanella ganz nach Buhle. Ich hatte bei mir die philosophia rationalis, aber ohne sie zu nuzen. (Anm. des Herausg. Es folgen hierauf am Rande eine Anzahl späterer Notate, welche beweisen, daß Schl. bei dem, was Buhle dargeboten, nicht stehn blieb; doch sind diese Bemerkungen zu abgerissen, als daß ich mehr als einige derselben mitzutheilen hätte.)

**) Sentire est scire. Verlust des eignen Seins und Annahme eines fremden.

***) Die Metaphysik sollte die allen Wissenschaften zum Grunde liegenden Gemeinbegriffe behandeln. Nicht reine Ontologie, denn er nimmt auch moralische und Freiheitsbegriffe auf. Eingetheilt in 1. Principien des Erkennens 2. Principien des Seins 3. Principien des Handelns. Der dritte Theil handelt von den Merkmalen zur Prüfung der Gesezgebung und der Religion. Das Gesez ist außer dem göttlichen ewigen Gesez a. das Naturgesez b. allgemeines Völkergesez c. positives Gesez. — Alle Dinge bestehen aus dem Vermögen des Seins, dem Wissen des Seins

Hier nimmt also das transcendente eine untergeordnete Stelle ein und die Hauptsache ist die reale Wissenschaft. Indem er nun aber alles reale Erkennen auf die Empfindung zurükkführt, scheint die Verbindung zwischen beiden zu fehlen, und man weiß nicht, woher der Metaphysik das Vermögen Principien zu geben *). Für das reale geht er nun aus vom Selbstbewußtsein und findet in uns Kraft, potentia, Erkennen und Neigung. Eben dieses sezt er analog auch in den Dingen (wahrscheinlich, weil sie nur auf dieses dreies in uns wirken können), und findet von den Dingen einen Uebergang, der aber hier ganz willkührlich ist, zu Gott als der höchsten Einheit. Gott selbst und sein Einfluß auf die Welt, welcher die metaphysischen Principien ausmacht, wird ebenfalls nach jenen drei Begriffen behandelt und dadurch Nothwendigkeit, Schikksal und Harmonie bestimmt. Man sieht, wie alle äußere Erfahrung auf die innere gebaut wird und diese der vermittelnde Punkt ist. Das wesentlichste Verdienst des Campanella ist wol sein architektonisches Bestreben; aber wie ihm alles Wissen Geschichte ist: so steht auch dieses unter der Potenz der Geschichte da. Denn so war das Wissen geworden in der neuern Zeit, das reale von der Beobachtung und Erfahrung aus für sich, das transcendente von dem innersten des Bewußtseins aus unabhängig von jenem; und so stand beides neben einander, aber mit dem Gefühl, daß Vereinigung nothwendig sei. In diesem Sinne bildet Campanella ein Gegenstükk zu den Theosophen, daß bei ihnen willkührlich war die Construction des besondern aus dem transcendenten, bei ihm umgekehrt der Uebergang aus dem besondern ins transcendente.

---

und der Liebe des Seins, wodurch sie Bild der Gottheit sind. — Die Einheit ist das durch jene Primalitäten wesentlich gewordene Ding. Gott die höchste Einheit und Allheit.

*) Das göttliche Wissen ist ein actives. Er weiß die Dinge dadurch, daß er sie gemacht hat. Also konnte Campanella sagen, durch das Empfinden Gottes komme dieses Wissen zu unserem passiven hinzu. Er nimmt an eine innere Religion, die in allen dieselbe sei, und eine äußere.

In Bruno ist unverkennbar die reine Productivität, welche immer mit einer großen Sicherheit in der Sphäre, in der man sich bewegt, verbunden ist. Es ist zwar, wenn man seine philosophischen Anschauungen einzeln betrachtet, vielleicht keine darunter, die nicht in sehr ähnlicher Form schon da gewesen wäre, aber in ihrer sehr lebendigen und innigen Verbindung tragen sie deutlich den Stempel der Individualität, und eine neue Garantie giebt die poetische Seite. In Campanella ist eben so wenig zu verkennen die mehr kritische, sichtende, also nur reproductive Tendenz. Damit hängt zusammen das streng prosaische und die complicirte unsichere Polemik gegen den Skepticismus. Diese ist ganz, als müsse er sich seiner eignen Haut wehren, und die Noth zu dieser Nothwehr war nicht außer, sondern in ihm. Das Uebergewicht des empirischen im realen neigt immer zum Skepticimus, weil alle Wahrnehmung, je reiner empirisch sie ist, um so mehr in eine unendliche Mannigfaltigkeit des unendlich kleinen zerfällt und kein combinatorisches Princip streng nachgewiesen werden kann. Diese Neigung kann nur überwogen werden bei denen, welche todt genug sind, um sich der Autorität und dem Schlendrian hinzugeben, und bei denen, welche selbst sehr productiv sind, wo denn aus der innern Thätigkeit das Gefühl der Sicherheit hervorgeht. Das war nun Campanella nicht.

Diese Neigung zum Skepticismus nun hat sich damals auch einzeln herausgearbeitet und als Repräsentanten derselben sind zu nennen

Sanchez und la Mothe Le Vayer. Der erste Portugiese, geb. 1562. In seinem als sehr scharfsinnig und geistreich gerühmten Buche De multum nobili scientia, quod nihil scitur giebt er seinem Skepticismus eine ganz allgemeine Geltung, um nicht als vorzüglich antiaristotelisch hervorzutreten, und verspricht, nachdem er die Einbildung des Wissens gezüchtiget, eine einfache Wissenschaft auszubauen. Dies hat er nie geleistet, vielleicht weil es ihm überhaupt nicht Ernst war, vielleicht,

weil er fürchtete, unter seiner eigenen Polemik zu bleiben, vielleicht weil es ihm zu gering für die Darstellung erschien. Der andere

La Mothe le Vayer, 1586—1672, französischer Prinzenerzieher und immer in höfischen Verbindungen; cinq Dialogues a l'imitation des Anciens par Oratius Subero. Vorzüglich gegen die Sicherheit der moralischen Begriffe aus der Verschiedenheit der Sazungen und Lebensweisen der Völker. Eben so auch gegen die natürlichen Religionsbegriffe. Ob es ihm mit der Zurükkweisung auf die Offenbarung Ernst gewesen, möchte ich bezweifeln. Er ahmt zwar in der Form die alten nach und in der Methode den Sextus, aber doch ist er von der Anschauung des ihm unmittelbar gegenwärtigen Lebens ausgegangen. Es bildet sich eine Schule nach ihm, aus der unter andern Foucher Geschichte der akademischen Philosophie hervorging. Man hat diese Schule wol als Erneuerung des Pyrrhonismus angesehen nach der Analogie anderer Systeme, aber unpassend. Bei den andern hebt die Evolution an mit genauem Anschließen an die alten, und allmählig sezt sich eigenthümliches daran. Hier umgekehrt fängt sie mit eigenthümlichem an und endet nur mit Anschließen an die alten. Hieher gehören auch noch indirecter Weise Montaigne und Cardan, mehr wegen der Art, wie eine philosophische Tendenz auf ihre Person wirkte, als wie sie auf die allgemeine Bildung gewirkt haben.

Montaigne, 1533—1592. Vielseitige Bildung und Streben nach ruhigem Genuß, große innere Sicherheit und Klarheit, aber skeptisch gegen alles, was objectiv gelten will. Zu ihm gehört auch noch Charron.

Cardan, 1501—1574, sehr gelehrt, also objective Sicherheit, aber große Unsicherheit nach innen zu, so daß er sich selbst nicht als Einheit begreifen kann. Auch dies aus dem Empirismus, durch den die Spaltung der Seelenvermögen immer zunimmt und die Einheit zurükktritt. Als ein ethisches Monstrum

thut man Unrecht ihn zu betrachten. Dieselbigen Unsittlichkeiten regen sich gewiß lebendig in jedem und ihr Ausbruch kann viel leichter zurükkgehalten werden in einem gesezmäßigen Zeitalter als in einem so lasciven.

Ganz ähnlich dem Campanella, aber wegen seines größeren Einflusses lieber nach ihm aufzustellen, wiewol etwas älter

Franz Baco von Verulam, geb. 1560, gest. 1626. Sein Leben und Charakter, wiewol zeigend, daß er nicht vom höchsten aus durchgebildet war, steht doch nicht in unmittelbarer Relation zu seiner Philosophie. In dieser dasselbe Uebergewicht der empirischen Seite, dasselbe architektonische Bestreben und dasselbe Nebeneinanderstellen des transcendenten *). Er theilt nach drei Vermögen des Menschen, Gedächtniß, Fantasie und Vernunft, alles Wissen ein in Geschichte, Poesie und Philosophie. Aber was ist Gedächtniß für sich? Jedes einzelne muß ein Wissen sein und als ein Wissen zusammengefaßt sein, dann liegt in jedem einzelnen schon die Combination mit dem übrigen, und es bleibt höchstens für das Festhalten des vereinzelten eine eigne Kunst übrig, die aber weder die Geschichte ist, noch überhaupt unter dem Wissen einen Plaz einnehmen kann. Wenn man sagt, daß auch bei jeder Ansicht Geschichte und Philosophie in einander laufen: so ist das falsch, in wiefern man aus zwei Elementen a priori und a posteriori das Wissen construirt, denn das Betrachten unter dem Uebergewicht des einen ist immer Philosophie, und unter dem andern Geschichte. Ganz wunderlich isolirt steht nun auch Poesie, welche als Kunst die Fantasie keinesweges erschöpft. Bei ihr geht er auch aus der Analogie der weiteren Eintheilung heraus. Für die andern beiden nimmt

*) Spätere Anm. Schls. Das Werk De augmentis scientiarum enthält den ersten Theil seines großen Entwurfs, nämlich die Eintheilung der Wissenschaften; das novum organon den zweiten, die Lehre von Erklärung der Natur; das lezte, die Philosophie, sollte das Resultat aller Geschichte und Erfahrung sein für Wissen und Handeln.

er nun zu Hülfe eine objective Eintheilung in Gott, Mensch und Natur und hat also Geschichte und Philosophie von allen dreien. Wie lassen sich nun aber diese drei coordiniren? Mensch und Natur stehen unter Gott, und wie kann man etwas von Gott wissen als durch beide? Ja auch Mensch und Natur können von dieser Ansicht nicht getrennt werden, indem jeder empirische Moment ein Zusammensein von Mensch und Natur ist. Nämlich Baco will alle Erkenntniß aus der Wahrnehmung durch Induction entstehen lassen *), und verwirft den Syllogismus als nur fürs Disputiren tauglich, denn der Obersaz könne immer nur durch Induction erhalten werden und der Untersaz durch Wahrnehmung, im Schlußsaz aber sei nichts neues enthalten. Das ganze sei nur die Controlle der Wahrnehmung und Induction. Ist nun jede Wahrnehmung ein Zusammensein von Mensch und Natur: so kann auch durch die Induction nichts anderes erreicht werden. Der höchste Punkt, auf den man kommt, ist Gott, der aber für sich kein Wissen weiter ausmacht; denn wie läßt sich von Gott aus eine Induction veranstalten? — Die Geschichte theilt sich in göttliche, menschliche und natürliche. Unter der göttlichen Offenbarungs- und Kirchengeschichte, die doch rein menschlich ist. Die natürliche, nicht Naturbeschreibung, aber sehr scharfsinnig in historia generationum, die der regelmäßigen Producte, und praetergenerationum, die der unregelmäßigen Wirkungen (Nur beruht die Eintheilung offenbar auf unvollkommner Kenntniß der Natur, und muß sich im Fortschreiten aufheben, denn alles ist nur als Natur erkannt, in wiefern es als regelmäßig erkannt ist), und in Geschichte des Gebrauchs der Natur, technologische Geschichte. Hier kommt offenbar Mensch und Natur wieder zusammen. Er sollte eben so eine Abtheilung

*) Spätere Anmerkung Schls. Er verwirft ganz den Grundsaz, Finis mensura rerum. Die Wahrnehmung muß durch Erweiterung des Sinnes gesteigert werden zu Versuch und Beobachtung. — Die hypothetische und teleologische Physik nennt er Anticipation der Natur.

gemacht haben für das foedus zwischen Mensch und Natur, wie für das zwischen Leib und Seele. Dann würde aber in diese alles gefallen sein. Die menschliche Geschichte ist die bürgerliche und wissenschaftliche; jene beruht auf der philosophia civilis; in der nähern Beschreibung von dieser sieht man, wie ihm die Geschichte nichts ist, als was unter das Sammeln gehört. Philosophie 1. göttliche ist die natürliche Theologie. Aber diese kann kein ausgedehntes Wissen sein. Sonderbar giebt er ihr noch einen Anhang von Engeln und Geistern; 2. natürliche ist operative und speculative. Die operative ist Mechanik und Magie, leztre im natürlichen Sinn, das Wirken mit der qualitativen Seite der Dinge. Die speculative ist Metaphysik, Lehre von Formen und Endursachen, gegen welche leztere er aber nur polemisirt, und Physik, oder von den Principien der Dinge und von der Mannigfaltigkeit der Dinge *). Leztere ist aber, wenn man aufs einzelne sieht, Geschichte, wenn aufs allgemeine, Formenlehre; 3. menschliche Philosophie ist 1) philosophia humanitatis, a. vom Körper, Medicin und Kosmetik, worunter auch alle Künste, b. von der Seele, Psychologie, Logik und Ethik **). Wenn aber alle Begriffe nur durch Induction erworben werden: so kann die Psychologie nicht coordinirt sein, sondern ist die einzige Wurzel von allen; 2) civilis, Geseze und Politik. Aber worauf soll die Theorie von diesen beruhen? Nur rein auf der Erfahrung, Solche Verfassungen und Geseze bringen solche Wirkungen hervor.

---

*) Spätere Anm. Schls. Physik als Lehre von den wirkenden und materiellen Ursachen nach der aristotelischen Quadruplicität. Vere scire est scire per causas. — Gegen die Endursachen polemisirt er in der Physik, läßt sie aber gelten in der Metaphysik.

**) Spätere Anm. Schls. Logik ist Lehre von Erfindung, Beurtheilung, Behalten und Vortrag. Die alte Logik läßt er zu in der philosophia civilis und in der Theologie. Mathematica et logica ancillarum loco erga physicam se gerere debent. Ethik ist Lehre vom höchsten Gut und Lehre von der Bearbeitung des Gemüths, georgica animi.

Aus dieser allgemeinen Anwendung erhellt die Mangelhaftigkeit des Princips als solchen. Als Maxime aber für die Naturwissenschaft und besonders für ihre Kritik war es sehr gut. Die vielen ganz willkührlich gebildeten Begriffe seit den ionischen Physiologen und dem Aristoteles mußten sich nun durch eine große Analogie rechtfertigen, und das Bestreben, diese zu finden, mußte auf allmählig richtigere Naturansichten führen. Nur hätte er Unrecht, gegen die syllogistische Methode zu fechten, da diese und die inductive einander wesentlich ergänzen. Aber auch so ist nichts ganzes da, denn die Induction ist eigentlich nur die Methode für den Causalitätsbegriff, der immer im werdenden Sein stehen bleibt. Das absolute also ist so nicht zu finden.

Auf diese Weise nun konnte sich an dem Baco, wiewol nicht sein Schüler, entwikkeln

Thomas Hobbes, geb. 1588, gest. 1679. Seine Hauptformel, daß alles menschliche in sinnlichen Functionen gegründet sei, ist nur anderer Ausdrukk für das Gesez des Baco. Nimmt man ein selbständig vernünftiges Element an: so ist dieses auch in allem Thun und Leiden als Minimum und also der Unterschied des menschlichen und thierischen überall. Nimmt man dieses nicht an: so muß man die Identität von Mensch und Thier so weit ausdehnen als möglich. Dies thut Hobbes. Aus der Empfindung läßt er die Fantasie entstehen als Festhalten des verschwindenden, und den Verstand als Combination *). (Hiezu aber kann er kein anderes Princip haben, als die Unsicherheit, ein einzelnes als solches zu fixiren, welche immer theils auf ein größeres ganze, theils auf ein kleineres einzelne ausgehen muß.) Auf der praktischen Seite aus dem Begehren die Deliberation und den Willen **), die auch nur von der Unsicherheit ausgehen.

*) Anm. Schls. Alles Denken ist Rechnen mit unsern Fantasmen.

**) Anm. Schls. Geist ist ein für die Sinne zu feiner Körper. Der Wille ist die durch die Vorstellung geförderte oder gehemmte Lebensbewegung.

Beides hat der Mensch mit den Thieren gemein und es bleibt ihm nur die Form des Verstandes, welche auf der Sprache beruht, und die Form des Willens, welche auf dem Staate beruht. Aber er kann nirgend klar machen, wie man zu Sprache und Staat kommt. Die Sprache als heterogenes für die Fantasie, welche nur unmittelbar die Bilder revidiren und wieder beleben müßte, der Staat als heterogen für den Eigennuz, der mit wechselnden Verhältnissen besser führe, liegen beide in dem von ihm verkannten rein vernünftigen Element. Die Sprache ist der Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtseins von der Realität des allgemeinen, welches dem Hobbes erst ein durch die Sprache gemachtes ist. Eben so ist der Staat Ausdrukk des unmittelbaren Bewußtseins der Gemeinschaftlichkeit, die in der höhern menschlichen Einheit gegründet ist. Zur höchsten Einheit nun kann Hobbes gar nicht kommen. Er sezt zwar die Annahme eines Gottes als erster Ursache als ein nothwendiges Factum für diejenigen, die sich in die Erforschung der Ursachen einlassen, allein dies ist eine leere und todte Position. Leer, weil er behaupten muß, das unendliche könne nicht real gesezt werden, weil es nicht im Sinne gewesen ist, und, Gott sei unendlich, hieße nichts weiter, als Gott sei unvorstellbar. Todt, weil er alle Religion von dieser Annahme trennt und nur der Unwissenheit und Furcht zuschreibt, wie er denn auch zwischen Religion und Aberglauben keinen andern Unterschied kennt, als daß erstere öffentlich und lezterer privat sei *). Er muß aber so, weil er keine Liebe annehmen kann; denn wie die Religion nichts anderes ist als die unmittelbare Realität des absoluten im Bewußtsein: so ist die Liebe nichts anderes, als die Realität des allgemein menschlichen im Bewußtsein. Jeder Mensch ist ihm

*) Anm. Schls. Er nimmt an ein regnum Dei per praecepta. Diese werden bekannt ratione, revelatione, prophetia. Aber sie müssen sanctionirt sein vom Staate.

also in dem Maaß, als er vollständig ist, auch isolirt, die frühern Bande fallen ab, er steht den andern gegenüber, die ihm ursprünglich nur Sache und Mittel sind. Daher ist auch jeder eine Waare, und die Achtung ein Product der Nachfrage und Concurrenz. Daher der natürliche Krieg Aller gegen Alle als Basis des Daseins. Der Staat ist ein man weiß nicht wie erfundenes Hülfsmittel gegen diesen, das aber nur unter Voraussezung eines absoluten Despotismus hinreicht, so daß die Garantie der Sicherheit auf dem Bedürfniß des Herrschers sich in seiner Herrschaft zu erhalten beruht. So geht der Skepticismus nun auf allen Seiten wieder in absolute Willkühr aus.

Diesem Despotismus sezt er auf der andern Seite Grenzen durch die Bestimmung, der Unterthan sei nur so lange zum Gehorsam verpflichtet, als der Oberherr die Kraft habe ihn zu schüzen. Da nun dies aber nur dem Urtheil des Unterthanen selbst überlassen sein kann: so ist mit dem Despotismus zugleich principienmäßig die Rebellion gesezt und also der Staat wieder aufgehoben. Als eins der größten Motive des Staates stellt Hobbes die Kirche dar. Die Organe wahrer Offenbarungen sind immer zugleich staatbildend. So kommen Staat und Kirche zusammen und lezterer bleibt nichts für sich als die eigentliche Offenbarung, nämlich die Mysterien; alles andere hat der Staat auszulegen. Dies ist die Theorie, die aller Kirchenfeindschaft in England und Frankreich hernach zum Grunde gelegen hat. Deshalb werden die englischen Freidenker und die französischen Encyklopädisten nicht besonders erwähnt werden.

(Ein sonderbares Gegenstükk von Hobbes in Bezug auf die Staatstheorie ist J. J. Rousseau. Er ging auch von einer Ungeselligkeit aus, aber von einer gutmüthigen, zahmen, die nichts anderes als seine auf die menschliche Natur übertragene Persönlichkeit war. Seine Ungeselligkeit hat keinen Krieg zur Folge, sondern eine sich isolirende rohe Freiheit, die ihm der ideale Zustand des Menschen ist. Niedriger Standpunkt, weil

auf diese Weise nichts großes durch die Menschen zu Stande kommen kann, feigherzige Idololatrie der Persönlichkeit. Die Cultur will er nicht wie Hobbes um den Preis der Unterwerfung erkaufen, sondern haßt sie als bedingt durch den Staat, der die natürliche Freiheit beschränkt, und als Quelle der Laster. Den Staat als nothwendiges Uebel will er so klein und schwach als möglich. Die Kirche erscheint ihm nach der Analogie des Staates.) Aber eigentlicher gleichzeitiger Gegensaz zu Hobbes in diesem Punkt war

Hugo Grotius, 1583—1645. Er ging nicht von der Speculation aus, sondern vom realen, und hatte nur die Absicht die geselligen Verhältnisse der Staaten aus ihren natürlichen Gründen zu entwikkeln. Nur zu diesem Behuf stellt er allgemeine Principien auf. Er unterscheidet göttliches und menschliches, willkührliches und natürliches Recht. Das göttliche Recht ist willkührlich, weil Gott nicht nach Nothwendigkeit handeln kann, aber es ist Norm des menschlichen natürlichen. Lezteres ist die jedesmalige wirkliche Form der Offenbarungen des Rechtsprincips, ersteres die absolute, und so wird durch diese Annahme, zumal er das besondere göttliche Recht, die jüdische Theokratie, vom allgemeinen trennt, der Wissenschaft kein Nachtheil zugefügt. Das natürliche menschliche Recht nun beruht auf der Geselligkeit der menschlichen Natur, welche gemeinsames Leben anstrebt. Er unterscheidet darin das bürgerliche, welches die Basis des willkührlichen ist, das Völkerrecht als jus latius patens, und das Hausrecht als jus arctius patens. Weiter ausgeführt ohne viel eigne Zuthaten hat dieses Schema und so das erste systematische Naturrecht dargestellt Puffendorf, 1632—1694. Diese Ansicht beruht eben so bestimmt auf dem Realismus. Denn was ist die Geselligkeit anders als die dem einzelnen als bewegendes Princip einwohnende menschliche Gattung? Daher auch Staatsrecht und Völkerrecht zugleich entsteht, indem dieses das nothwendige Hinausreichen jenes Princips über die Grenzen des

Staats ausdrükkt. Die wahre Aufgabe des Naturrechts wäre nun gewesen, das Verhältniß des natürlichen und willkührlichen Rechts, die Entstehung des positiven aus jenem allgemeinen Princip nachzuweisen und dies Princip selbst als die Quelle aller Mannigfaltigkeit des positiven und als überall in diesem und nirgend außer diesem darzustellen. Indem aber statt dessen in der Folge der Gegensaz zwischen dem natürlichen und willkührlichen Recht immer schroffer aufgefaßt und dieses als gleichsam zufällig, wenigstens aus andern Principien entstanden dargestellt wurde: so bildete sich theils das Naturrecht zu einer leeren Disciplin, indem es die Form einer realen Wissenschaft annahm, ohne ein reales Object zu haben, theils wurde der nicht nach dieser leeren Disciplin zugeschnittene Staat als ein Nothstaat, als ein unnatürlicher Zustand angesehen, und dadurch der Grund zur anarchischen Denkungsart gelegt.

Als Nachfolger und Vervollständiger des Hobbes, was seine allgemeine Theorie betrifft, ist anzusehen

John Locke, geb. 1632, gest. 1704. Hauptwerk Essay on human understanding *). Darlegung der Entstehung aller

---

*) Spätere Anm. Schls. Philosophie = wahre Erkenntniß der Dinge. Wir sollen nur erkennen, was wir nöthig haben, um unsere Bestimmung zu erfüllen. Grund der Gefühlsphilosophie. Dadurch daß er den Begriff des Vorstellens aus der Reflexion ableitet, hat er den berkeleyschen Idealismus veranlaßt. Auch dadurch, daß er sezte, Eigenschaft eines Dinges ist ein Vermögen desselben eine gewisse Vorstellung hervorzubringen. (Colliers Idealismus geht vorzüglich auch davon aus, es lasse sich gar keine Absicht denken, wozu Gott eine Außenwelt hätte erschaffen sollen, wenn die übereinstimmende Succession der Vorstellungen auf einem anderen Wege zu erreichen war. Berkeley wollte eigentlich den Skepticismus, der in Locke lag, corrigiren. Der Skepticismus hätte aus seinem Idealismus eben so gut entstehen können, wenn er alt genug geworden wäre.) Seine Polemik gegen die angebornen Ideen beruht 1. auf der Abläugnung der allgemeinen Beistimmung, 2. auf der Behauptung, daß diese nichts beweise, wenn sich eine andere Entstehung nachweisen lasse. Der Begriff Substanz ist nur Resultat von der Bemerkung des Vereinigtseins der primitiven Eigenschaften, von denen man

Erkenntniß aus der sinnlichen Function. Er nimmt an drei Quellen der Erkenntniß, die Wahrnehmung des Zustandes, Sensation, die Wahrnehmung der Gegenstände oder die objective Seite des Sinnes, Anschauung, und die Wahrnehmung der eignen Thätigkeiten oder die Reflexion. Hier scheint Sinn als Passion und Thätigkeit als Action einander gegenüber zu stehen; das ist aber nicht. Soll eine Reflexion etwas eignes sein: so muß sie die Thätigkeit als Thätigkeit auffassen. Als solche aber steht sie unter dem Princip der Willensbestimmung und der Wille wird nie bestimmt, als wenn ein Zustand der Unbehaglichkeit eingetreten ist. Also ist die Reflexion nur die Wahrnehmung von den Wirkungen der Sensation. Alles Handeln also wäre unabhängig von der Reflexion, die immer erst nachkäme. Alles Erkennen ferner ist entweder einfache Vorstellung oder zusammengesezte, und die ganze Theorie ist die Deduction der Art, wie aus dem einfachen das zusammengesezte entsteht *). Er erkennt nun drei Methoden, Zusammenfügung, Gegeneinanderhalten oder Vergleichung, und Abstraction.

Diese einander zu coordiniren, ist wieder Unrecht. Das einfache kann weder verglichen, noch kann von etwas darin abstrahirt werden. Die beiden lezten also sezen schon zusammengeseztes voraus und sind also nicht ursprüngliche modi. Aber sie sind auch unter sich nicht recht zu trennen. Denn wie ist Abstraction möglich, als indem man das abstrahirte als ein gemeinschaftliches sezt, und also durch Gegeneinanderhalten. Beides unterscheidet sich nur durch die Richtung auf die Einerleiheit und Verschiedenheit und es kann kein Gegeneinanderhalten geben als

---

nicht glauben kann, daß sie für sich sind. Daher hält er ihn für einen unklaren und wenig brauchbaren. Dies erweitert ist die Basis des humeschen Skepticismus.

*) Spätere Anm. Schls. Erkenntniß ist Wahrnehmung von der Verbindung und Uebereinstimmung der Vorstellungen oder von dem Gegentheil. Die Beziehungen sind 1. Identität und Differenz 2. Relation 3. Coexistenz 4. Realität.

in einer von diesen beiden Beziehungen. Diese müssen also als Schemata der Operation vorangehen. Sie sind aber nach Locke weder einfache Vorstellungen, denn sie sind nie ursprünglich im Denken, noch können sie zusammengesezte sein, da die lezten beiden Formen des Zusammensezens unter ihnen stehen, und die erste ebenfalls, indem die Zusammenfügung ebenfalls eine des gleichen oder des verschiedenen ist. Hier hätte also Locke nothwendig auf die Idee von angebornen Ideen als Formen kommen müssen, wenn er es nicht mit angebornen Ideen so craß genommen hätte. Die Zusammenfügung des gleichartigen aber, wie die Vorstellung einer größern Masse entsteht aus Aneinanderfügung mehrerer kleinern, hebt den ganzen Gegensaz zwischen einfach und zusammengesezt auf. Nämlich Locke hält den Begriff des unendlichen auch nur für negativ, wie Hobbes *). Wir könnten nie eine Vorstellung haben von einem Gegenstand als aus einem unendlichen Prozeß entstanden. Nun aber ist auch keine Vorstellung eines gleichartigen so klein, daß wir sie nicht sollten als zusammengefügt aus kleineren ansehen können. Also wird das Einfache ein unendlich kleines und steht also mit jener Negation des unendlichen in Widerspruch. Aus der Zusammenfügung des ungleichartigen entstehen nun die Vorstellungen der einzelnen Dinge. Das Ding ist also nichts, als das Aggregat seiner einzelnen auf die Sinne verschieden wirkenden Qualitäten oder Relationen. Ein Gesez der Vereinigung der Qualitäten und Trennung der Dinge muß gefunden werden. Die von Locke aufgestellte Formel, man verbinde alles, was nach Ort und Zeit denselben Anfang habe, reicht nicht hin, weil Ort und Zeit hier nicht als reiner Punkt angenommen werden dürfen und weil einzelne Bestandtheile der Vorstellung Eines Dinges oft eben so sehr von

*) Spätere Anm. Schls. Der Begriff der Gottheit ist ihm entstanden aus der natürlichen Erweiterung der einfachen Vorstellungen. Das Dasein Gottes demonstrirt er aus dem negativen Saz Nichts kann kein reales Ding hervorbringen.

einander getrennt sind, als verschiedene Dinge. Die Dinge selbst sind auf diese Art eben so gemacht, wie nach Locke die durch die Abstraction gemachten Wesen der Dinge. Sind nun die Dinge willkührlich gesezt: so sind es auch die Relationen. Für seine Ansicht legt Locke noch eine besondere Polemik gegen den Realismus an. Er beruft sich zuerst auf die Mißgeburten, um zu zeigen, daß die Gattungen nicht ewige productive Formen in der Natur sind. Um zu sehen, wie hier in der Ausnahme selbst auch die Regel ist, müßte er eine Anschauung gehabt haben für das Verhältniß der organischen Kräfte und der elementarischen und ihre gegenseitigen Perturbationen, was er aber nicht konnte, weil die ganze Ansicht für die substantiellen Formen blind ist. Er beruft sich ferner darauf, daß die allgemeinen Begriffe gebildet worden wären zu einer Zeit, wo man mit der Natur wenig gründliche Bekanntschaft hatte, also größtentheils falsch. Dieser Einwurf könnte nur treffen, wenn man behauptete, die Begriffe wären als solche real und nicht vielmehr perfectible Productionen jener uns auf ideale Weise als Tendenz einwohnenden. Uebrigens sieht man, wie hier der alte Streit auf ganz andere Weise mit dem Charakter dieser Periode geführt wird.

Von den ethischen Begriffen möchte noch schwerer sein, nachzuweisen, wie sie auf diese Weise haben entstehen können, und wie ihre Objecte, die Thätigkeiten, hinter den Begriffen zurükkbleiben können *).

---

*) Spätere Anm. Schls. Die ganze Weltconstruction wird unsicher. Daher Berkeley. (S. darüber das bei Locke zu Anfang in einer Anmerkung bemerkte.)

Hume. Versuch die experimentale Methode auf moralische Gegenstände anzuwenden. — Er läugnet Substanz und Causalität nach Locke; es bleiben nur subjective Verbindungen übrig. Wissenschaft nur Facta, einzelne und allgemeine, oder Beziehungen der Ideen, wie Mathematik. Eindrükke und Gedanken unterscheiden sich wie mehr und minder lebhaft. — Factum unterscheiden wir von Dichtung nur durch den Glauben als ein lebhafteres Gefühl. — Die Nothwendigkeit fällt in der Causalität weg und es bleibt nur die Gewohnheit übrig. — Moral und Aesthetik sind Sache des Gefühls und des Geschmakks.

Dieses nun ist die vollendete Form jener empirischen Philosophie, welche in England, Frankreich und Deutschland so viele Anhänger hat, und der in England nur die cudworthische, an den Platonismus sich anschließende Schule entgegenstand. Sie löst eigentlich alles in Psychologie auf.

Nimmt man alles zusammen, was sich aus Baco unmittelbar gebildet hat: so findet man außer dem bisher erwähnten noch die newtonsche Physik voll wahrer Entdekkungen, aber doch immer nur von der Beobachtung einzelner Functionen der Natur, ohne Tendenz, ein ganzes zu Stande zu bringen, bloßes Aggregat. Die sich analog bildende Ethik geht ebenso von einer Menge von Trieben aus und gestaltet sich zu der Aufgabe, Vollkommenheit und Harmonie herauszubringen, eben so ohne wahre Einheit und Totalität; und denselben Charakter hat die Psychologie, die die eigentliche Wurzel von beiden ist, da auch in der Physik alles von Impressionen ausgeht.

Eine andere Evolution ist die, welche mit

René des Cartes, 1596—1650, anfängt. Schwer geschichtlich aufzufassen, weil er selbst sich aus dem geschichtlichen Zusammenhang heraussezt, indem er, auf alles frühere Verzicht leistend, die Philosophie rein von vorn machen wollte. Ein Unternehmen, welches wenn es auch gelingt, nie gedeihen kann, weil die subjective Procedur nur durch eine geschichtliche Haltung über ihre Grenzen hinausgreifen kann. Nun hat sich von Cartesius Philosophie aus eine Schule gebildet, also muß auch die geschichtliche Haltung da sein. Daher zuerst Relation, um die reine Subjectivität aufzufassen, dann Kritik, vorzüglich in jener Hinsicht. Sein hieher gehöriges Hauptwerk principia philosophiae nicht vollendet, aber doch der wesentliche Inhalt der fehlenden Theile de passionibus animae und de homine da. Von der Ungewißheit alles bisherigen aus will er ein vollkommen sicheres Wissen zu Stande bringen und fängt bei einem Minimum an. Das Denken selbst kann man nicht wegdenken und

bezweifeln, weil es auch im Zweifeln ist; also ist das denkende als solches. Im Denken ist mit dem Gegensaz von Gewißheit und Irrthum das Bewußtsein des Menschen als eines unvollkommnen und Gottes als eines vollkommnen gesezt, und im Gegensaz des freien und unfreien der Gegensaz zwischen Leib und Seele.

Die Hauptmomente des Bewußtseins sind also das als Streben gesezte Schwanken zwischen Gewißheit und Ungewißheit und Freiheit und Unfreiheit. Gott wird auf diese Weise als formal gefunden. Die Idee des absoluten Erkennens kann weder von außen gekommen, noch von der Seele selbst erzeugt sein, sondern sie ist ihr von Gott anerschaffen. Indem Cartesius so angeborne Ideen annimmt, deren es noch mehrere giebt, darf man ihn doch für keinen Realisten halten, denn die allgemeinen Dinge behandelt er ganz nominalistisch. Vielmehr ist er ein Vorgänger Kants, denn seine angebornen Ideen sind auch nur Formen der Construction. Die Gottheit Form der Gewißheit, die metaphysische Einheit Form der Construction bestimmter Vorstellungen u. s. w. Das Sezen des Gegensazes von Seele und Leib als des höchsten ist das eigenthümliche des Cartesius. Es folgt daraus zuerst eine Trennung von Seele und Leben. Der Seele wird alles genommen, was unfrei ist, und dem Leibe gegeben, der Seele bleibt nur Verstand und Wille. Daher auch eine andere Ansicht der Differenz von Mensch und Thier; die Thiere sind mit allen Affecten, die nur als erhöhte Leibesfunctionen erscheinen, nur Maschinen, und alles, was der Mensch mit ihnen gemein hat, steht ebenfalls unter diesem Mechanismus. Daher ist auch der Mensch keine wahre Einheit, Cartesius nennt ihn immer nur das humanum compositum. Unter welchem Charakter aber kann die Gemeinschaft der entgegengesezten Substanzen erscheinen? Hier bleibt Cartesius sich nicht gleich. Der Ausdrukk, daß der Wille die Zirbeldrüse bewegt, mehr noch als der, daß die Seele die in dieser vor-

gehenden Veränderungen erkennt, deutet auf einen causalen Einfluß. Der Ausdrukk, daß, was in der Seele Action ist, im Körper Passion wird und umgekehrt, deütet, wie mancher andere, nur auf Parallelismus.

Zum Wissen um die materielle Substanz kommt er nur durch den Glauben an Gott. Denn die Annahme der Außendinge liegt mit im Gebiet des Zweifels, und nur die Allgemeinheit dieser Annahme als Natureinrichtung verbürgt, da Gott sonst Urheber einer allgemeinen Täuschung sein würde, ihre Wahrheit. Das Wesen der Materie sezt er in der Ausdehnung, weil alles andere, selbst Solidität und Bewegung, weggedacht werden kann. Darum ist sie ihm auch ein ursprünglich vollkommen gleichförmiges, und alle Differenzen sind erst Folgen der von Gott der Materie anerschaffenen Bewegung und ihrer ungleichen Vertheilung. Aus dieser entstehen die Wirbel und durch diese die Hauptdifferenzen der Materie, die schwere compacte, die atmosphärische (?) und die die Gemeinschaft der Weltkörper vermittelnde, das Licht. Diese Theorie hat die Tendenz, das Entstehen der Welt aus dem begreiflich zu machen, was die beständige Form ihres Bestehens ist, und Cartesius hat sie nur als eine leere Hypothese aufgestellt, wahrscheinlich um nicht gefragt zu werden, wonach und wodurch jene primitiv lebendigen Punkte bestimmt würden. Wenngleich der Theil de homine in den principiis fehlt: so läßt sich doch aus dem gleichnamigen besondern Tractat und sonst nachweisen (?), daß auch der Mensch aus jenen drei Hauptformen der Materie eigenthümlich modificirt besteht und also auch hier als Mikrokosmus auftritt. (Nur sind die Bestimmungsgeseze, wo und wie die ursprünglich lebenden Punkte des organischen Systems bestimmt sind und liegen, wol noch weniger darzustellen, oder aus den ursprünglichen Wirbeln abzuleiten.) Da nun aber die Bewegung der Materie nicht wesentlich ist: so kann sie sich auch nicht aus eigner Kraft erhalten, sondern Gott erhält nicht nur die allgemeinen Bewe-

gungsgeseze, welche auch im Wesen der Materie nicht gegründet sind, sondern auch das einmal bestehende und für immer nothwendige Quantum von Bewegung. Daher sind auch die ausgedehnte sowol als die denkende Substanz (müßte dieser nicht der freie Wille auch anerschaffen sein?) nur substantiae secundi ordinis. Gott ist die einzige Substanz im strengsten Sinn, denn er allein bedarf zu seinem Bestehen nichts anderes, jene aber bedürfen ihn theils an sich, theils um das humanum compositum zu erhalten. Das Verhältniß Gottes ist also dieses, daß der reinen Theorie nach er ganz auf der Seite der denkenden Substanz steht, im System aber zugleich das Princip der Bewegung und die lebendige Quelle alles Mechanismus ist. Er ist also in den Gegensaz selbst mit zerfallen und zugleich aus der reinen Ewigkeit in das Gebiet der absoluten Zeit herabgestiegen, indem diese Duplicität sich in einem Continuo von momentanen Wirkungen offenbart. Jenes scheinbare Stehen Gottes auf der Seite der denkenden Substanz allein ist aber eine Inconsequenz, denn wenn die Theilbarkeit der Materie ein Zeichen der Beschränktheit ist: so ist die Zusammensezbarkeit des Gedankens dasselbe. Wenn man nun bedenkt, daß Gott ebenso das lezte Substrat der Transcendentalphilosophie ist, wie Ausdehnung und Gedanke das des realen Wissens: so läßt sich von hieraus am besten die geschichtliche Bedeutung der cartesianischen Philosophie ausmitteln. Sie stellt dar ein gänzliches Versenken der Transcendentalphilosophie in das reale Wissen, wie Gottes in die Geister und die Dinge, nicht als darüber stehend, sondern als wahrhaft darin begriffen als immanent und Differential beider. Daher nun aber, weil es kein darüberstehendes und vermittelndes giebt, beide Wissenschaften und ihre Objecte völlig getrennt sind, Leben als Vereinigung der Gegensäze streng genommen gar nicht da ist. So erklärt sich alles eigenthümliche, und was in der Demonstration selbst inconsequent ist, löst sich in diese Ansicht auf, die also den Cartesius besser versteht, als er sich selbst verstanden

hat. Sieht man also auf den Charakter der neuern Philosophie überhaupt: so ist der Cartesianismus ein solcher Versuch der Vereinigung der Philosophie mit dem realen Wissen, daß jene in diesem untergeht und mit ihr zugleich die Einheit sich unter die Form des Gegensazes verbirgt.

Die Cartesianer sind theils mehr Anordner und Fortsezer seiner Physik, wie Regis und Le Roy, theils haben sie gesucht, die allgemeine Philosophie mehr herauszuarbeiten, wie Heereboord und Clauberg (allein dies zeigte sich eben dadurch als anticartesisch, daß sie zu wesentlichen Veränderungen, z. E. im Begriff der Substanz, genöthigt waren), theils haben sie dieselben Voraussezungen consequenter behandelt und individualisirt. Von den leztern allein ist etwas zu sagen und diese sind

Malebranche, 1638—1715. In seinem Hauptwerke De la recherche de la vérité geht er aus von dem im Cartesius gleichfalls zum Grunde liegenden Schwanken zwischen Irrthum und Wahrheit, und was eigentlich in Cartesius Nebenwerk ist, in seiner Schrift De methodo, das ist ihm Hauptwerk, und in dieses sind seine allgemeinen Ansichten hineingearbeitet. Bei der Frage nun, wie wir zum Erkennen kommen, muß sich entwikkeln das unsichere im Gebrauch des Begriffs der Causalität bei Cartesius. Dieser kommt ganz beiläufig in Cartesius vor bei der Demonstration von Gott und wird hernach mehr vorausgesezt als demonstrirt, gar nicht wie es dem vom allgemeinen Zweifel ausgehenden geziemte, denn nichts ist wol mehr dem Zweifel unterworfen, als jede Anwendung des Begriffs der Causalität. Malebranche also hielt sich an den Gegensaz zwischen Geist und Materie, und daran, daß ein Einwirken des einen auf das andere sich nicht demonstriren ließe. Er theilte nun das Erkennen in 1. unmittelbares, wo wir den Gegenstand durch sich selbst erkennen. Dies ist nur Gott. Die Idee von Gott ist der Grund aller Wahrheit, also auch alles Strebens nach Erkenntniß; aber es ist nur eine positio nuda, wenigstens

gesteht Malebranche selbst, daß das Wesen Gottes uns verborgen bleibe; 2. mittelbares. So erkennen wir alle Dinge vermittelst ihrer Ideen, nämlich unmittelbar haben wir sie nicht, und dies ist ihm für sich klar. Der Hauptsaz aber, daß wir die Dinge vermittelst ihrer Ideen nur in Gott erkennen, geht ihm zunächst hervor durch einen apagogischen Beweis, nämlich da sie uns weder unmittelbar gegenwärtig sind, noch das ausgedehnte an sich in Gedanken übergehen kann: so muß dieser Uebergang vermittelt sein, und das kann nur durch ein Wesen, in welchem die ausgedehnten Dinge auf intelligible Art enthalten sind. Näher erklärt nun ist es dadurch, daß die Idee des unendlichen als eine positive vor der des endlichen ist und sich aus jener vermöge der ewigen Geseze des Geistes diese entwikkeln. Hieher gehört auch noch, daß Malebranche die Parallele zwischen der Thätigkeit des Geistes und der Bewegung der Körper entdekkt, welche dem Cartesius entgangen war. Man kann den Geist ebenfalls denken als Gedankenfülle, als stehendes Sein, und die Freiheit wegdenken. Also ist der Wille eben wie die Bewegung anerschaffen, und Gott eben sowol der erste Beweger des Geistes als der Materie. Beide aber wirken nicht auf einander, und so auch nicht der Wille als das thätige Vermögen in dem Menschen auf den Verstand als das leidende, und so auch nicht ein bewegendes Ding auf ein bewegtes, sondern das Streben in dem Willen ist nur Veranlassung, auf welche Gott im Verstande die Sensation erzeugt, die er selbst nicht hat, und sie mit der Idee verbindet, die in ihm ist; so ist das Streben des Willens nach Handlung die Veranlassung, auf welche Gott die Bewegung im Körper erzeugt. Dies ist nun das dem Malebranche zugeschriebene, aber rein aus Cartesius nur durch strengere Consequenz entwikkelte System der gelegentlichen Ursachen, ein Verweisen des Begriffs der Ursache aus dem Gebiet des endlichen und ein Verlegen aller Causalität in das unendliche; 3. durch den innern Sinn erkennt die Seele sich selbst,

daher auch die Erkenntniß ihrer Existenz die sicherste, die Erkenntniß ihrer Natur aber weniger vollständig ist als die der Dinge; 4. aus Vermuthung endlich kennen wir die Seelen anderer Menschen lediglich durch Analogie, wie auch, wenn die Seele sich nicht als allgemeines sondern nur als einzelnes unmittelbar fassen kann, natürlich ist. (Hier sollte aber dieselbe unmittelbare Berufung auf Gott, als welcher nicht Urheber einer allgemeinen und nothwendigen Täuschung sein kann, statt finden.)

Wie nun die Gottheit bei Malebranche weit stärker und bestimmter heraustritt als bei Cartesius: so hat er auch die Formel auf ihn angewendet, daß alle Realität in Gott sein müsse, und weil die Realität nur in den beiden entgegengesezten Formen der Substanz befaßt ist: so ist nun Gott auf der einen Seite die allgemeine Vernunft, auf der andren die allgemeine Ausdehnung, jenes ohne Theilbarkeit der Vorstellungen in der Zeit, also auch ohne eigentliche Empfindung, dieses ohne räumliche Theilbarkeit, weshalb sich Malebranche des Ausdrukks Intelligible Ausdehnung bedient. Auf diese Art ist die Gleichförmigkeit des Verhältnisses zu den beiden Seiten hergestellt und die Einseitigkeit des Cartesius vermieden. Gott ist das Zusammenfassen beider Formen, ihre wahre lebendige Einheit, aber nicht als ein darüber stehendes und selbst dem Gegensaz entrissenes höheres, sondern unter der Form der Duplicität als beides, jedoch ohne alles, was nicht zum Wesen unmittelbar gehört, in sich.

Arnold Geulinx, gest. 1664, hat nun das cartesianische System nach der Seite der Ethik gewendet. Diese hatte Cartesius vernachlässigt, theils sehr wahrscheinlich aus Mangel an Neigung, theils vielleicht weil er sah, daß eine Ethik, wie er sie geben könnte, nur eine dürftige Gestalt gegen die Physik haben würde. Er war daher in der Ethik auf dem vorläufigen skeptischen Standpunkt stehen geblieben und hatte sich nur interimisti-

sche Klugheitsregeln gebildet. Malebranche bildet durch sein Zurükkgehen von der Physik schon den Uebergang; Geulinx steht nun ganz auf der ethischen Seite und hat die Wissenschaft unter dem Tugendbegriff ausgeführt. Die metaphysischen Principien sind ächt cartesianisch, ganz der realen Ausführung eingebildet. Er geht aus von der strengen Auffassung des Ich im bloßen Denken und Wollen, welche Charakter des Cartesianismus ist und gegen welche sich immer die andere Hypothese aufstellen ließ, daß es kein Factum des Bewußtseins gäbe, dem nicht ein materieller Bestandtheil auf das innigste einwohne. Sein Hauptsaz ist nun, daß es kein Handeln außer sich gäbe, sondern die correspondirenden Bewegungen des Körpers Handlungen Gottes wären, nach den ewigen Bewegungsgesezen erfolgend und den eben so nach ewigen Gesezen erfolgenden Willenshandlungen beigeordnet, mit dem Bilde von den gleichgestimmten Uhren und ähnlichen. Hier ist er also nicht etwa Vorläufer von Leibnitz, sondern rein hat er die ganze prästabilirte Harmonie ausgesprochen. Diese ist auch gar nichts von dem sogenannten Occasionalismus des Malebranche verschiedenes, sondern rein dasselbe. Beide leugnen die Causalität beider Substanzen auf einander und sezen alle Causalität in Gott, beide nehmen ein Zusammentreffen an, beide sezen die Succession innerhalb der ausgedehnten Substanz als eine streng nothwendige; jene Formel sezt nur die Beziehung beider auf einander bestimmter in die Causalität hinein. Dieses Ich nun sieht Geulinx an als gewissermaßen in der Mitte zwischen Gott und dem Körper schwankend. Es ist mit dem Leibe verbunden, der als sein aber nicht Ich (also sein Nichtich) auftritt. Es ist demnach auch für den Leib schon bloßer Zuschauer, indem es nicht sagen kann, daß es die Bewegung desselben selbst vollbringt, da es nicht weiß, wie es sie vollbringt. (Aber bei den eminentesten innern Seelenhandlungen, dem Dichten z. B., können wir auch nicht sagen, wie wir sie vollbringen; also fiele die Freiheit ganz weg.) Es kann also eigentlich nur lieben, und die Liebe ist entweder Liebe

zur Vernunft (welche die Stelle der Liebe zu Gott vertritt, indem er eine solche im eigentlichsten Sinne nicht annimmt) oder Liebe zu sich selbst, wodurch etwas uneigentlich die Liebe zur Vereinigung mit dem Leibe soll bezeichnet werden. Die erste Liebe ist Tugend; aber die Tugend ist nicht in der Gewöhnung, welche auf die äußeren Handlungen folgt, die ja nicht unser sind, sondern im Entschluß, welcher vor den Handlungen hergeht, da alles über diesen hinaus Handlung Gottes ist. Also aller Werth im guten Willen. (Hier ist nun der faule Flekk dieser Ethik. Es läßt sich nämlich kein Unterschied fixiren zwischen dem wahren Wollen und dem leeren Wünschen, wenn man nicht das Bewußtsein der Anstrengung zu Hülfe nimmt, welches aber nur mit dem der wirklichen Bewegung nach außen dasselbe ist. Hängt aber dieser Unterschied an der Handlung Gottes: so kommt man auf den herbesten Fatalismus.) Seine vier Haupttugenden Diligentia, obedientia, justitia und humilitas concentrirt er aus reiner Subjectivität, denn er gesteht, daß es mit jeder andern eben so gut ginge, in der lezten. Das Ich verachtet sich negativ seines Nichtkönnens wegen, und geht ganz auf in der Pflicht, rein negativ sich verhaltend gegen die Glükkseligkeit. Die Pflicht nimmt natürlich einen negativen Charakter an, auf den gegenwärtigen Zustand sich beziehend, von dem doch alles cartesianische ausgeht, vornämlich als nicht leben und nicht sterben wollen. Viel fichtesches unverkennbar.

Was Malebranche und Geulinx angefangen, hat

B e n e d i c t S p i n o z a vollendet, der als der zur vollkommnen Verständigung gebrachte Cartesius anzusehen ist. Wenn man gewöhnlich theils glaubt, Spinoza sei nur von Cartesius angeregt worden, aber ganz von ihm abgewichen und sei eine ganz isolirte Erscheinung, theils glaubt, daß er aus der Kabbala geschöpft habe: so beruht dies darauf, daß man die Hauptpunkte mit Nebensachen verwechselt. Gott als die einzige Substanz anzusehen und dem Sein nach von allem andern zu unterschei-

den, ist nicht Erfindung Spinozas, auch nicht sein eigenthümliches, und wenn er hiebei Talmudisten citirt: so ist das eben so wie die Citationen der Dichter bei alten Philosophen zu verstehen, und wie die Citation des N. T. bei den unsrigen. Es hatte aber auch Cartesius nicht die atheistische Tendenz, die in Locke verborgen und in Hobbes deutlich liegt. Er wurde vielmehr auf die Idee Gottes als nothwendige Voraussezung getrieben, nur daß er, der realen Seite zugewendet, weniger bedacht war sie auszubilden, welches durch Malebranche und Spinoza geschehen ist. Eben so findet man eine Fortschreitung in der Form. Die allgemeinen Principien sind überall mit den realen verbunden. Gleichsam Einleitung dazu bei des Cartes. Bei Malebranche tritt das reale überhaupt zurükk und er mäßigt am meisten diesen eigenthümlichen Charakter. Indem aber von dem physischen das physiologische am meisten heraustritt: so ist eine gewisse Annäherung an das ethische da, welche noch durch die auf Vermeidung des Irrthums, also emendatio intellectus gerichtete Tendenz des ganzen erhöht wird. Bei Geulinx tritt nun die ethische Seite überwiegend heraus, aber die allgemeinen Ansichten sind weniger eigenthümlich und sehr nebenbei behandelt. Spinoza, bei dem die Ethik schöner sich gestaltet, zugleich aber die allgemeinen Principien eigenthümlicher ausgebildet werden, vollendet auch so den Kreis, und erscheint also auf jede Weise als dieser Bildung angehörig und als die Krone derselben. Die mehr unbewußte und daher scheinbar erschlichene Stellung der Idee Gottes bei Cartesius hatte schon Malebranche herausgearbeitet, und zugleich das Schwanken, ob nicht doch im Mittelpunkt des Bewußtseins die denkende und die ausgedehnte Substanz einander causal durchdringen, aufgehoben. Durch seinen Occasionalismus und Geulinx prästabilirte Harmonie war eigentlich die Causalität aus dem endlichen ganz verschwunden und in Gott allein gelegt. Aber Cartesius und beide Nachfolger glaubten noch der Wahrnehmung das Dasein der einzelnen äußern Dinge, wie sie es giebt; wie geistige und ausgedehnte Substanz getrennt sind: so

waren ihnen auch die einzelnen Dinge getrennt. Jedes bestand vermöge des ihm eingepflanzten und durch Gott in jedem Augenblikk erhaltenen Quantums von Bewegung eben so isolirt, als die Substanzen der zweiten Ordnung, und sein Wirken und Leiden von und auf andere war nur Schein. Wenn man nun dieses auf die skeptische Probe des Cartesius bringt: so kann das unmittelbare Wirken Gottes eigentlich eben so wenig ein räumlich bestimmtes sein, als ein zeitlich; es kann nicht das Ding dadurch ein einzelnes sein, daß Gott in einem gewissen Punkt als Centrum einer begrenzten Bewegung wirkt. Dies ist es auch, worauf Spinoza bestimmt dringt. Dazu kommt noch, daß nichts so sehr der Skepsis unterworfen ist, als die Grenzbestimmung der einzelnen Dinge. Daher nun hebt Spinoza den Begriff der Substanzen zweiter Ordnung, wodurch die einzelnen Dinge der Gottheit zunächst zu stehen kommen, auf, wodurch nun dazwischen tritt Denken und Ausdehnung als das, wodurch der Geist Gott als das ursprüngliche Agens wahrnimmt, als Attribute der Gottheit, denn dasselbe findet nach der schon von Malebranche gezogenen Parallele auch auf der Seite des Geistes statt. Da nun die einzelnen Dinge nur durch Bewegung und Ruhe verschieden sind und die einzelnen Seelen nur durch Verstand und Willen: so treten diese dazwischen als modi, welche nur an und in den einzelnen Dingen sind, aber durch welche sich allein die unendliche Ausdehnung und der unendliche Gedanke offenbaren. Diese modi sind die natura naturata als Inbegriff der Dinge, jene Attribute sind die natura naturans als das sich in diese modos zerspaltende und die Dinge aus sich erzeugende. Gott ist beides und keins von beiden. Von hieraus nun läßt sich über den Atheismus des Spinoza entscheiden. Gott als Einheit rein für sich behandelt wird mythisch, die Welt als Totalität rein für sich behandelt zerfließt in die unendliche Mannigfaltigkeit und wird skeptisch. Die vereinigte Betrachtung läßt immer etwas zu wünschen übrig, also ist Neigung zu einem überall. In der cartesianischen Schule ist Versenken des transcendenten in das reale. Malebranche

stellt Gott als beides dar und dies ist seine einzige Betrachtung, wiewol er sagt, das Wesen Gottes sei verborgen. Spinoza sagt bestimmt, jene Betrachtung sei schon Welt, natura naturans, Gott von Seiten seiner Causalität betrachtet. Deus an sich, wiewol sein Sein und seine Causalität auch nicht wesentlich zu unterscheiden sind, ist doch nicht beides, so daß er auch Eins von beiden ist. Zur Betrachtung der Einheit in sich war auch Spinoza durch seine Abneigung gegen das mythische und durch das unpoetische, was durch seine Klarheit hindurch geht, nicht geeignet. Daher auch sein Mangel an Bedürfniß einer positiven Religion. Aber es ist unbegreiflich, wie man bei der nahen Verwandschaft zwischen Malebranche und Spinoza jenen für fromm und diesen für einen Atheisten halten kann.

Durch die Entfernung der einzelnen Dinge von der unmittelbaren Beziehung auf Gott ist nun der Standpunkt so geändert, daß die einzelnen Dinge ganz skeptisch genommen werden könnten und dann eine Verbindung existirte zwischen Eleatikern, welche die Einheit der Substanz, und dem Herakleitos, welcher den ewigen Fluß der Erscheinung behauptet. Da Spinoza kein Physiker ist: so hätte er es von dieser Seite hiebei lassen können, aber die Ethik erforderte doch die Seele als fixirten Punkt auf dem Gebiet des Denkens. Allein Spinoza war davon ausgegangen, daß jedes Attribut das ganze göttliche Wesen ausdrükke, also bei einer Mehrheit von Attributen muß, was in dem Einen ist, auch in dem Andern sein, und das geht also auch auf die Vereinzelung. Sind Einheiten in dem Fluß des Einen gesezt: so müssen sie auch in dem Fluß des Andern gesezt werden. Von dem rein speculativen Standpunkt sezt Spinoza eine unbestimmte Mehrheit von Attributen, unbewußt aber bildet sich diese in den bestimmten Gegensaz dieser beiden aus, wofür es nur diese Vereinigung giebt, daß die unbestimmte Mehrheit in Bezug auf alle möglichen Formationen des Geistes (indem nämlich Attribut das ist, was der Geist von der Substanz wahrnimmt) gesezt ist, der bestimmte Ge-

gensaz aber in Bezug auf den menschlichen Geist. So geht Spinoza auch hier in dem Maaß, als die bestimmten Sezungen anfangen, ächt cartesianisch von dem empirischen Bewußtsein aus. Hiernach nun muß er auch den Leib fixiren. Dieses konnte vollständig nur in einer vollendeten Physik geschehen, denn eine völlig klare Anschauung des organischen kann nur ihr leztes Resultat sein. Er hätte auch ausgehen können von den cartesianischen Wirbeln, dann müßte er aber psychische Punkte diesen gleich, also Weltseelen gesezt und aus diesen erst die einzelne Seele, und parallel aus dem Weltkörper den einzelnen Organismus abgeleitet haben. Darauf führte ihn theils seine ethische Tendenz, die ganz auf der Selbständigkeit der Person ruht, gar nicht, theils war er auch wol dazu zu wenig poetisch. Er erklärt nun nur zusammengesezte Körper im allgemeinen und sezt hernach bloß den menschlichen Leib als solchen. Auch dies ganz cartesianisch, d. h. mechanisch durch Zusammengedrükktwerden mehrerer Körper in Eins oder Zusammentreffen ihrer Bewegung in Eins. Aber woher sind nun die zusammentreffenden Körper schon Körper? Man kann hier nur ein Rükkgehen ins unendliche annehmen, also Atome, wiewol diese von oben her aus dem transcendentalen Standpunkt Spinoza leugnet. Wenn nun, was in der Ausdehnung ist, auch im Gedanken sein muß: so giebt es für jeden Körper einen Begriff. Ist dieser schon die Seele? Spinoza entging der Unterschied nicht zwischen den Begriffen in der Seele und der Seele selbst. Von allem todten, wiewol er sagt, daß alles in gewissem Sinne beseelt sei, kann der unmittelbare Begriff auch in einer andern sein, und zu der Seele gehört noch mehr. Dieses Mehr ist ihm nun das mit dem unmittelbaren Begriff des Leibes verbundene Bewußtsein, wodurch er erst Seele wird und welches der unmittelbare Begriff des Begriffes ist. Allein theils wenn man dieser Form nachgeht findet man in dem Begriff des Begriffes nichts, was nicht im Begriff auch sein müßte, welches auch einem correspondirenden Saze Spinozas, daß eine Einsicht und die Ueberzeugung von dieser Einsicht

dasselbige ist, völlig analog ist, theils ist dies aus dem allgemeinen Saz, daß es zu jedem ideatum eine idea geben muß, nicht ohne Inconsequenz abzuleiten, weil man gleich damit ins unendliche kommt und weil dieser nur ruhen kann auf dem, daß was in Einem Attribut ist, auch im andern sein muß, nicht aber, was in dem Einen ist, in demselben noch auf andere Weise sein muß. Diese Inconsequenzen sind nun die Frucht von der mechanischen Erklärung des Lebens und von dem absoluten Gegensaz zwischen Geist und Materie.

Für die eigentlich ethische Darstellung befand sich Spinoza als Nominalist, wie er entschieden mit allen Cartesianern ist, in der ungünstigen Lage, daß er die Ansicht von Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gattung nicht fassen konnte, vielmehr muß ihm alles von dem conatus sese in esse suo conservandi, der die wahre Einheit des compositi ausmacht, ausgehen, und auch die der Persönlichkeit abgewendete Seite diesem untergeordnet werden. Es leiten ihn hier zwei Grundanschauungen, erstlich die von der Identität des Verstandes und Willens. Da es nämlich kein agere extra se giebt: so ist der Wille nur ein Bejahen eines Gedankens, und jeder Gedanke ist nach ihm mit seiner Bejahung oder Verneinung dasselbe, denn der Zweifel ist nur ein partielles Sein des Gedankens, in welchem auch ein Nichtsein ist. (Indem nun Verstand und Wille der einzige in der Seele selbst sezbare Gegensaz ist, und dieser hier nur in die Erscheinung hinaus verwiesen wird: so ist doch in sofern die Seele Bild Gottes, als auch in ihrem innern der Gegensaz vernichtet ist.) Zweitens der Gegensaz von Handeln und Leiden. Ersteres nämlich beruht darauf, daß wir adäquate, lezteres darauf, daß wir nur partielle Ursachen sind. Dies kann nämlich nur so verstanden werden, daß das ein Handeln ist, was sich aus der Idee von uns selbst vollkommen begreifen läßt, das aber, was zum Theil aus der Idee äußerer Gegenstände begriffen werden muß, ein Leiden ist. Das Leiden nun bildet den Zustand der Knechtschaft und das Handeln den der

Freiheit. Hiezu gehört nun die Unterscheidung der verschiedenen Stufen der Erkenntniß, indem nur durch die zweite, aus den notionibus communibus entstehende, und durch die dritte, intuitive, ein wahres Wissen möglich ist. Es kommt also nur darauf an, die untere Stufe auf die höhere zu erheben. Entscheidend für das specifisch ethische ist nun außerdem noch der Grundsaz, daß der Gedanke nicht durch seine Wahrheit ein Leiden besiegen kann, sondern nur dadurch, daß er Affect wird, d. h. eine affectio corporis, worin eine Vermehrung und Verminderung seiner Kraft gesezt wird; dadurch nun wird das Wissen Tugend. (Ein inconsequenter Flekk scheint hier wieder durch, denn wie kann der Gedanke eine affectio des Leibes werden, wenn der Leib nicht durch den Gedanken zum Handeln bestimmt wird, wie auch ohne dieses nicht zu verstehen ist, wie die Begierde bestehen kann als ein sich auf Seele und Leib zugleich beziehender Trieb.) Es giebt also eine zwiefache Ansicht des guten, an sich, als Weisheit, und im Streit gegen die Passion, als Tugend. Hülfsanschauung ist ferner die, daß die Affectionen des ähnlichen uns ähnlich afficiren. Diese muß das Uebel des Nominalismus gut machen und alles Wohlwollen hineinbringen. (Hier ist nun aber ein Hauptknoten, nämlich ob diese Erfahrung nicht auf einer inadäquaten Idee beruht und ob es nicht zur vollkommnen Weisheit gehörte, sich von dieser Theilnahme loszumachen, so daß man nur von der Weisheit anderer angenehm afficirt würde, von ihrer Thorheit aber gar nicht. Auch dies scheint ein Triumph der Gesinnung über die Consequenz zu sein, denn der strenge Nominalismus bringt wol jene Aufgabe mit sich.) Hiernach nun ist die Tugend als Affect der Action Tapferkeit und besteht aus animositas, der unmittelbaren Selbsterhaltung im Zustand der höhern Erkenntniß, und generositas, der Erhaltung anderer darin. In sich betrachtet ist nun die Weisheit die Fertigkeit, alles in Gott zu sehen und folglich sub specie aeternitatis zu denken, wodurch der Gegensaz zwischen gut und böse mit dem bösen zugleich verschwindet, indem es in Gott kein malum giebt. Ist nun dieses richtig: so giebt es

auch eine Art, uns selbst sub specie aeternitatis und in Gott zu denken. Damit verschwindet der Tod, und die Weisheit ist eine Betrachtung des Lebens. Dies ist zugleich seine Unsterblichkeitslehre, die aber der populären Vorstellung freilich klar entgegen steht, indem er sagt, die Seele sub specie aeternitatis gedacht hat keine Dauer, welche leztere gänzlich auf den Körper beschränkt ist; in jener Ewigkeit also findet gar nichts zeitliches statt. Mit dem bösen zugleich verschwindet nun auch die tristitia und es tritt eine vollkommene acquiescentia ein. Das Erkennen der Dinge in Gott ist aber zugleich die Erkenntniß Gottes, weil Gott nicht unmittelbar anzuschauen ist, und also zugleich Liebe zu Gott als zu der Ursach der Vervollkommnung des Seins, welche in der acquiescentia liegt. Vergleicht man Spinozas Ethik mit Geulinx: so findet man scheinbare Widersprüche genug. Dem Spinoza ist die humilitas keine Tugend, er erklärt sie aber als eine Zugeringachtung seiner selbst, und so ist sie keine adäquate Idee. Dagegen kennt Geulinx keine Liebe zu Gott, weil sie weder amor beneficentiae noch amor obedientiae sein kann, indem Gott jeder ohnedies gehorchen muß, sondern nur eine Liebe zur Vernunft, allein die des Spinoza ist eine dritte immer noch übrig bleibende. Dem Spinoza kommt alles auf die Selbsterhaltung hinaus, und dem Geulinx gehört es unter die ersten Gebote, daß man auch nicht soll leben wollen, allein jener unterscheidet das höhere und niedere Selbst, wogegen dieser das erste als ratio zum Gegenstand der unbedingten Liebe aufstellt. Diese Widersprüche sind also nur scheinbar. Wahre Differenzen liegen nur im Ton und Charakter des ganzen, wie er aus ihrer sehr verschiedenen Individualität hervorgeht. Nominalistisch, vom persönlichen Ich ausgehend, mit negativem Charakter, alles gemeinschaftliche nur untergeordnet construirend und viel zu viel für das einzelne voraussezend sind sie beide, Spinoza aber weit systematischer und vollständiger ausgeführt und den allgemeinen Principien weit mehr Recht widerfahren lassend in der Darstellung.

Kurze Darstellung

des

spinozistischen Systems.

Inhalt *).

I. Theologie.

I. Polemischer Theil.

II. Thetischer Theil.

1. Aufsuchung von Spinozas Hauptsaz.
2. Ableitung der Folgen daraus.

III. Vergleichung der spinozistischen Theologie.

1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Ursach
   - a. in Vergleich mit Leibnitz,
   - b. in Vergleich mit Kant.
2. Ueber die Beschaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden
   - a. in Vergleich mit Leibnitz;
     1. von der Einheit und Unendlichkeit desselben,
     2. von dem Wesen und den Eigenschaften des unendlichen,
     3. von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen.
   - b. im Gegensaz gegen Kant.
     1. (Von der Einheit und Unendlichkeit desselben)
     2. (Von dem Wesen und den Eigenschaften des an sich existirenden)
     3. (Von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen).

II. Kosmologie oder über die Verbindung des ausgedehnten und denkenden.

I. Exposition.

1. Identität oder Verschiedenheit beider.
2. Ueber das causelle Verhältniß zwischen beiden.
3. Ueber den Primat derselben.

II. Vergleichung

- a. mit Leibnitz;
  1. (Identität oder Verschiedenheit des ausgedehnten und denkenden.)
  2. (Keines ist die Ursache des andern, aber beide gehören wesentlich zu einander.)
  3. (Der Primat zwischen beiden.)

---

*) Die in Klammern eingeschlossenen Ueberschriften sind vom Herausgeber aus dem Text ergänzt worden.

I. Theologie.

Diese Lehre hat offenbar zwei Theile, einen polemischen und einen thetischen. Ich will zwar nicht glauben, daß Spinoza seinem System den polemischen vorangeschikkt, sondern daß dies nur Jacobi gethan, der überall nach der Genesis der Systeme sucht; allein so viel ist doch gewiß, subjectiv ist der polemische zuerst da gewesen, denn das ist der Gang eines jeden Systems. Also

I. Spinozas polemische Theologie.

Mir scheint es, als ob er von zwei verschiedenen Punkten aus auf sein System hätte kommen können, Einmal von der gewöhnlichen Lehre über die innern Eigenschaften Gottes; zweitens von den gewöhnlichen Behauptungen über seine äußern Verhältnisse zu den endlichen Dingen. Ad 1. Gott hat Verstand und Willen. Wille aber ist nur da, wo ein neues Verhältniß eines Dinges zu andern entstehen soll, denn Wille ist nur da, wo Begierden und Entschlüsse sind; in dem unveränderlichen Wesen aber kann kein neues Verhältniß zu andern Dingen entstehen: also hat Gott keinen Willen; ebenso ist Verstand nur, wo Vorstellungen und Urtheile sind; diese sind aber nur da, wo eben ein neues Verhältniß gegen andere Dinge (es

mag nun vom Willen oder von den äußern Dingen herrühren) wahrgenommen wird; beides wird bei Gott unmöglich: also hat Gott auch keinen Verstand. Nun wäre also in Spinoza die Frage entstanden, Was für Eigenschaften hat also das unendliche Wesen? Daß Gott ein ausgedehntes Wesen sei, wäre auf eben die Weise verneint worden, wie das vorige. Nun wäre also nur zweierlei übrig geblieben, entweder endliche Dinge ohne ein unendliches zu statuiren, oder einen Mittelweg in der Bestimmung des unendlichen Dinges einzuschlagen. Ich sage, dies könnte der erste Gesichtspunkt gewesen sein, von dem Spinoza ausgegangen ist; ich glaube aber nicht, daß er es gewesen sei, theils weil sich daraus weder die Ursach, einen Mittelweg dem reinen Atheismus vorzuziehen, noch die besondere Beschaffenheit dieses Mittelweges begreifen läßt, theils weil es schon den psychologischen Grundsaz Spinozas, Die Vermögen nicht abgesondert von ihren Thätigkeiten zu betrachten, voraussezt. Ich schreite also mit Jacobi Ad 2. Gott soll die Außendinge hervorgebracht haben, dies sezt ein Entstehen aus dem Nichts voraus, denn hierauf fußt eigentlich Spinoza, nicht darauf, daß sich in dem unveränderlichen etwas müßte verändert haben, denn sein unendliches Ding ist im eigentlichsten Sinn auch nicht unveränderlich. Eben so wenig können nun die endlichen Dinge irgendwann entstanden sein. Hieraus folgt nun aber eigentlich für das unendliche Ding nichts, als daß es die endlichen Dinge nicht außer sich hervorgebracht habe, und dies reicht also ebenfalls nicht hin, um des Spinoza Idee vom unendlichen Ding zu deduciren. Freilich sind nun nur zwei Fälle möglich, entweder bestehen die endlichen Dinge von Ewigkeit her für sich, oder sie sind im unendlichen. Warum nahm er aber nicht den ersten Fall an, der in Jacobis Darstellung gar nicht einmal widerlegt wird? Dann wäre ihm in Absicht des unendlichen Dinges noch zweierlei frei geblieben, entweder es ganz zu leugnen, oder ihm dasjenige Geschäft anzuweisen, welches ihm Aristoteles anwies. — Der po-

lemische Theil reicht also nicht völlig hin, um den thetischen zu begründen; es muß noch eine andere leitende Idee in Spinozas Geist vorhanden gewesen sein.

II. Thetischer Theil.

Wir mögen also von den beiden polemischen Gesichtspunkten welchen wir wollen als den ursprünglichen annehmen: so müssen wir immer, um zu Spinozas Idee vom höchsten Wesen zu gelangen, von der Idee ausgehen, Es ist unmöglich daß die endlichen Dinge für sich bestehen können. Davon besiehe nun, was ich zu Anfang der zweiten Hauptabtheilung sagen werde. Hier kann die Sache nur noch von„Seiten des unendlichen Dinges erörtert werden.

1. Aufsuchung von Spinozas Hauptsaz.

Wenn der Hauptsaz Spinozas, Es muß ein unendliches geben, innerhalb dessen alles endliche ist, sich auf etwas anderes gründete, als auf die Idee von dem Fluß der endlichen Dinge, deren jedem für sich betrachtet keine Existenz zukommt: so könnte er unmöglich die nämliche Folge gehabt haben. Dieser Saz hätte alsdann a. entweder gar keinen reellen Grund gehabt, sondern wäre von Spinoza nur zum Schein vorgetragen worden, dann würde er aber müßiger stehen und auf die Bestimmung der endlichen Dinge im System nicht so viel Einfluß haben; oder b. er hat nur einen subjectiven Grund, z. E. die Ableitung der Vorstellungen. Freilich könnte dann Spinoza nicht sagen, Das unendliche Ding ist das einzige existirende, die endlichen Dinge sind, qua tales, non entia, sondern grade umgekehrt, allein es ist ja sehr glaublich, daß ihm eben die Verwechselung des logischen Grundes mit dem Realgrund, und daher auch des logischen Wesens mit dem Realwesen begegnet sei, die man so vielen andern Philosophen vorwirft. Dies hat sogar einigen Schein und hat auch mich anfänglich

verführt. α. Man sehe nur den sub §. V. *) angeführten Beweis aus Ethic. pars I, prop. 28: so scheint eine offenbare Verwechselung zwischen Folge und Wirkung, Grund und Ursach, in die Augen. β. Man betrachte den Saz, Daß das Wesen eines Dinges keine Zahl enthalte, d. h. daß Dinge numerisch verschieden sein können, ohne verschiedene Substanzen zu sein. γ. Noch eine andre sub §. VII. angeführte Stelle scheint wirklich darauf zu führen, daß es ihm um Ableitung der Vorstellungen vornämlich zu thun sei. δ. Endlich scheint der Saz, Daß die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge eben der sei, als der Zusammenhang und die Ordnung der Begriffe et v. v., diese Verwechselung gar sehr zu erleichtern. Allein alle diese Dinge lassen sich auch anders erklären.

Ad α. Das schwankende in dem Beweis sieht bei genauer Betrachtung mehr willkührlich als unwillkührlich aus. Spinoza wollte die Idee vom Hervorbringen der endlichen Dinge durch Gott nicht geradezu bestreiten, sondern wenigstens den Namen schonen; man vergleiche nur §. XXXVI., wo er zwischen beiden Verknüpfungen eben so schonend und doch eben so schneidend unterscheidet; ferner §. XIX., wo er den Ausdrukk Gott, sofern er eine freie Ursach ist, in keiner andern Bedeutung braucht, als in der, Gott, sofern man sein Wesen an sich (ohne die Affectionen, welche nicht logisch nothwendig mit jenem verbunden sind, mit in Betracht zu ziehen) betrachtet. Dies scheint schon deutlich genug zu zeigen, daß er beide Arten der Verknüpfung nicht unter einander verwirrt, sondern bloß eine der andern unvermerkt unterschieben will, weil er sah, daß die eine sich für das Verhältniß des unendlichen Dinges zu den endlichen gar nicht passe.

Ad β. Diesen Saz hat Jacobi ohne Verbindung hingestellt, daß man also über seinen eigentlichen Plaz nicht urtheilen kann. Ich urtheile aber darüber so, Sollte dieser Saz einen directen

*) Nämlich in Jacobis Schrift über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. S. 170. Auf diese Schrift beziehen sich auch alle spätern Anführungen.

Beweis für die Einheit der Substanz abgeben und dabei auf der Verwechselung des logischen Wesens mit dem reellen Substrat der Eigenschaften beruhen: so müßte 1. irgendwo die gänzliche Einheit des logischen Wesens deducirt sein. Spinoza thut aber ganz das Gegentheil; denn das logische Wesen der Dinge müßte abgeleitet sein aus Bewegung und Ruhe und in der Art dieser Ableitung und Verbindung bestehen; da sagt nun Spinoza, daß sie in dieser Rükksicht verschieden wären; 2. müßte er die Form haben, Die Einheit der Substanz bringt die numerische Verschiedenheit mit sich, indem das logische Wesen nicht als Wesen erkannt wird, wenn es nicht auf verschiedene Art modificirt wird. Dieser Saz ist also nur ein untergeordneter, bezieht sich nur auf Einwendungen gegen den Grundsaz von der Einheit der Substanz und gründet sich eben auf jene Voraussezung, daß den endlichen Dingen keine eigne Existenz zukommt, und sagt aus, daß unter dieser Voraussezung die numerische Verschiedenheit der Dinge keine Einwendung gegen die Lehre von der Einheit der Substanz sei.

Ad γ. Dieser Saz ist nicht nur aus einer ganz fremden Schrift, sondern bezieht sich auch gar nicht einmal auf die logische Deduction der Vorstellung, sondern auf die historische, und diese könnte doch auf keinen Fall der Hauptzwekk des Systems sein.

Ad δ. In diesem Saz werden eigentlich unter den Begriffen die denkenden Naturen verstanden; er bezieht sich offenbar auf Spinozas Hauptlehre vom Verhältniß des Denkens zur Ausdehnung und hat also einen ganz andern Ursprung. Ueberhaupt kann jene ohne diese Betrachtungen wirklich scheinbare Verwechselung auch schon um deswillen nicht der Grund von Spinozas Lehre über das unendliche sein, weil sonst nicht so oft den Dingen die Existenz abgesprochen werden würde, um sie dem unendlichen allein beizulegen.

2. Ableitung der Folgen daraus.

Wenn man diese Begründung des Sazes vom unendlichen aus dem von dem Fluß aller endlichen Dinge annimmt: so folgen nicht nur alle einzelnen Säze des Systems, sondern auch dasjenige, was, wenn man die Säze gefaßt hat, an der Darstellung noch immer sonderbar zu sein scheint.

a. Das unendliche Wesen kann seinem Wesen nach nicht durch diejenigen Prädicate bestimmt werden, welche das Wesen der einzelnen Dinge ausmachen, sonst käme ihm auch seinem Wesen nach kein eigentliches Sein zu, sondern eine beständige Succession des Werdens; darum ist es weder durch Verstand noch Willen, weder durch Bewegung noch Ruhe definirbar, und man kann von ihm, aus diesem (dem ersten polemischen) Gesichtspunkt betrachtet, nichts sagen, als daß es das eigentlich existirende sei.

b. Eben deswegen konnte auch Spinoza dem unendlichen Ding nicht das exemplarische Geschäft des Aristoteles anweisen, sondern es ist, abgesondert von den endlichen Dingen betrachtet, nichts, als das ihnen gemeinschaftliche Sein, das völlig unbestimmte, die reine Materie, wie Jacobi sagt; ich möchte es die unvorstellbare Materie nennen, denn Spinoza selbst sagt, man könne sich keinen allgemeinen Begriff davon machen, und anschauen kann man es auch nicht. Dies ist es, so abgesondert betrachtet, seinem Gehalt nach; seiner Form nach ist es das unbedingte, welches nicht außerhalb der Reihe, sondern nur in dem ganzen Inbegriff derselben zu finden ist.

c. Eben diese doppelte Betrachtung des unendlichen, da es bald abgesondert von den endlichen Dingen per se betrachtet, bald wieder in der untrennbaren Verbindung mit ihnen vorgestellt wird, so daß man von ihm sagen kann sowol Es hat keine Vorstellung, als auch Es sind alle Vorstellungen in ihm; sowol Es hat keine Bewegung, als Es ist alle Bewegung in ihm;

diese sage ich ist das was in der Darstellung immer sonderbar und unerklärlich bleibt, wenn man nicht von diesem Punkt ausgeht. Nämlich von dem Bedürfniß getrieben, den lezten Grund der endlichen Dinge zu finden, findet Spinoza ein unendliches, dessen Essenz die bloße Existenz ist; von dem Saz gestoßen Daß der lezte Grund der endlichen Dinge nicht außerhalb derselben sein darf, entdekkt er nun, daß jenes unendliche nicht das ganze, vollkommene unendliche ist, sondern daß zu jener Essenz die endlichen Dinge in dem Verhältniß der Inhärenz wenigstens mittelbar stehen müssen.

d. Man könnte aber die Frage aufwerfen, Wenn Spinoza bei Betrachtung der endlichen Dinge nur das Sein fehlte (indem er einen eigentlichen Realgrund des Seins nicht annahm), wie kam er dazu, diesem Sein Einheit und Unendlichkeit zu geben? Antwort, Ebenfalls durch jene Lehre von dem Fluß der Dinge. Dieser nämlich betrifft nicht nur das, was wir das äußere an den Dingen nennen, sondern auch das sogenannte innere (welches freilich dem Spinoza auch nur ein äußeres ist), indem oft ein Individuum sich in mehrere theilt oder mehrere sich in eins vereinigen, oft auch etwas das nämliche zu sein gesagt wird, obgleich sowol Materie als Form sich gänzlich verändert haben (zum deutlichen Beweis, daß das sogenannte Wesen der Dinge, das, wodurch wir ihre Identität bestimmen, nur ein Verhältniß sei). Hieraus schloß er nun eben seinen Saz, daß die numerische Verschiedenheit noch keine Verschiedenheit des zum Grunde liegenden Seins begründete, denn wie konnte ein Sein sich in mehrere theilen oder mehrere in eins zusammenfließen, oder ein Ding, dem bisher gar kein eignes Sein zukam, plözlich ein solches erlangen, oder worin soll die Berechtigung liegen, die Dinge zu vereinzeln, wenn weder Materie noch Form, weder einzeln noch verbunden, dazu hinreichen. Ist nun solchergestalt die Einheit des Seins zugegeben: so folgt die Unendlichkeit desselben von selbst.

e. Ich habe bei dem Copiren der Paragraphen eine lange zu §. XI. gehörige Stelle mehr von ohngefähr als absichtlich (welches leztere bei mehreren der Fall gewesen ist) ausgelassen, welche von dem Saz handelt, daß man das unendliche Ding nur sehr uneigentlich unum oder unicum nennen kann. Wenn man diesen Saz nur obenhin ansieht: so könnte man leicht verleitet werden, doch zu jener Meinung zurükkzukehren, das unendliche Ding des Spinoza sei nur ein allgemeines Ding; in jener Stelle aber findet man, was ich auch schon im voraus vermuthet hatte, eine hinlängliche Widerlegung dieser Meinung. Er geht davon aus, daß das Subsumiren unter Zahlen nur dann und bei den Dingen statt finde, welche man unter einen gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriff gebracht hat. Diese Operation aber findet in Rükksicht auf Gott gar nicht statt. Weit entfernt also, Gott als ein allgemeines Ding anzusehen, sagt er vielmehr, Es lasse sich kein allgemeiner Begriff von ihm geben, de ejus essentia universalem non possumus formare ideam, und deswegen passe auch nicht einmal das Prädicat Einzig auf ihn. — Daß er Gott den Namen eines individui nicht geben wollte. kam daher, weil das wieder auf die Idee gebracht hätte, ihn von den endlichen Dingen zu unterscheiden und außerhalb derselben zu denken.

f. Noch giebt es etwas, was mir weniger klar ist, als das übrige, nämlich, Was heißt es, die Substanz unter einem gewissen Attribut betrachten, z. E. in dem Saz, Es ist einerlei, ob man das unendliche Ding unter dem Attribut der Ausdehnung oder dem des Denkens betrachtet. Ich erkläre es mir aber so, In sofern man das unendliche Ding in dem Inbegriff der endlichen Dinge anschauen will, ist es gleichviel, ob man die ausgedehnten oder die denkenden Dinge betrachtet; nämlich gleichviel, sowol in Absicht auf das Resultat, weil im Bewußtsein alles vorkommt, was in der Ausdehnung geschieht, aber auch sonst

nichts, als auch in Absicht auf die Prozedur, weil die denkenden Dinge keine anderen sind als die ausgedehnten.

III. Beurtheilung der spinozistischen Theologie.

Man kann unmöglich die Theologie des Spinoza mit der ganzen Theologie anderer Systeme vergleichen, denn der Hauptsaz der ersteren zwekkt ja dahin ab, die leztere völlig ihrem Wesen nach zu leugnen, und das eigentliche Object derselben als unmöglich darzustellen. Es ist aber hier eine doppelte Vergleichung möglich, 1. der Gründe, welche Spinoza gegen eine extramundane Ursach vorbringt, mit denen, welche andere für dieselbe anführen; 2. dessen, was Spinoza von dem der Sinnenwelt zum Grunde liegenden an sich existirenden behauptet, mit dem, was andere darüber lehren. Diese doppelte Vergleichung will ich nun anstellen in Rükksicht auf den Leibnitzianismus und den Kantianismus.

1. Ueber die Gründe für und wider eine extramundane Ursach.

(Jacobi constituirt den Gegensaz zwischen Leibnitz und Spinoza supramundan und intramundan; das scheint mir nicht ganz passend.)

a. Im Gegensaz gegen den Leibnitzianismus.

Hier scheint mir Spinoza in jeder Rükksicht siegreich. Man modificire auch die Monadologie wie man will, am Ende muß doch immer die unendliche Monade die endlichen geschaffen haben, also der ärgste Verstoß gegen das Ex nihilo nihil fit. (Denn wenn sie auch nur die Welt aus ihnen geschaffen hätte: so sind sie doch vorher alle unwirksam und also so gut als nicht da gewesen.) Aber noch mehr, Mit welchem Recht gehört denn die unendliche Monade nicht zur Welt? Sie ist ja doch der Art nach das nämliche, was die endlichen sind, welche die Welt ausmachen, und es giebt zwischen beiden keinen andern Unterschied als den

des Grades, und der ist nicht hinreichend, und den des unmittelbaren (weil sie ohne Körper vorstellt), und der ist nicht haltbar, denn Vorstellen läßt sich ohne ein medium gar nicht denken. Also hat sie entweder einen eignen Monadenkörper und ist nur ein einzelnes Individuum, in dem elenden Sinn, in welchem die Gottheit es nach Spinoza unmöglich sein kann, oder die ganze Welt ist ihr Körper und sie macht also mit derselben nur ein Ding aus. Sollte sich aber der Leibnitzianismus auf die Möglichkeit des Denkens ohne medium stüzen: so ließe sich wenigstens leicht zeigen, daß dieses weder einzelne Vorstellungen noch einzelne Willensbestimmungen enthalten könnte, es ist also etwas unbestimmtes, welches doch ohne Bestimmung nicht wirklich sein kann, und so wären wir wieder bei Spinoza.

b. Im Gegensaz gegen den Kantianismus.

Spinoza geht ebenfalls von dem allgemeinen Problem aus, das unbedingte zu dem bedingten zu finden, aber Kant läßt es wenigstens zu, sich ein unbedingtes außer der Reihe zu denken. Spinoza meint, es sei kein anderes unbedingtes möglich, als der ganze Inbegriff des bedingten. Auch hier scheint mir Spinoza siegreich, oder vielmehr der Kantianismus scheint mir, wenn er sich selbst versteht, auf Spinozas Seite zu sein. Das unbedingte, welches Kant zuläßt, soll doch auch den ewigen regressus nicht aufhalten und also den Anfang der endlichen Dinge nicht erklären; hierin stimmt er also schon mit Spinoza. Aber noch mehr, Ist denn bei Kant dies außerweltliche Wesen die Ursach der Sinnenwelt? Mit nichten; die Sinnenwelt ist bloß ein Erzeugniß der Verstandeswelt und des Menschen, und die Welt der noumena ist gerade auf eben die Art die Ursach der Sinnenwelt, wie Spinozas unendliches Ding die Ursach der endlichen Dinge ist. Wodurch wird nun Kant genöthigt oder auch nur veranlaßt, ein außerweltliches Ding als Ursach der Verstandeswelt anzunehmen? Weiß er denn, ob überhaupt die Kategorie der

Causalität auf die noumena anwendbar ist? Weiß er, ob jene Welt ein bedingtes ist, wozu er ein unbedingtes zu suchen braucht? Offenbar wird er durch nichts veranlaßt, als durch einen inconsequenten Rest des alten Dogmatismus, und Kant ist eigentlich in diesem Stükk ein Spinozist, versteht sich mutatis mutandis, welche mutanda aber eigentlich dieses Lehrstükk an sich selbst nicht betrifft.

2. Ueber die Beschaffenheit des der Sinnenwelt zum Grunde liegenden.

a. In Vergleich mit Leibnitz.

Hier giebt es nun mehrere Lehrsäze, welche zwar nicht ganz unabhängig von einander sind, die man aber doch so viel als möglich trennen muß.

1. Der Sinnenwelt liegt ein einiges untheilbares Sein zum Grunde, und dies Eine existirende ist also unendlich — statt dieser Einen Unendlichkeit nimmt Leibnitz eine unendliche Menge von Einheiten an; allein woher nimmt er das Princip, die Einheiten zu unterscheiden und diese unendliche Vielheit zu constituiren? Aus der Mannigfaltigkeit der Materie kann er es ohne Zirkel nicht nehmen, denn das ist ja eben die Frage, ob dieser etwas inneres correspondirt, oder ob sie bloß etwas äußeres ist; auch nimmt er sie nicht daher, denn er giebt implicite wenigstens die unendliche Theilbarkeit zu, indem er nicht leugnen kann, daß ich, ich mag in der Theilung fortschreiten so viel ich will, doch immer nur auf einen Körper, also auf ein aggregatum substantiale komme, und er wird nie behaupten, daß ich, bei einer noch so sehr idealisirten Vollkommenheit der Sinne und der Werkzeuge, je die Materie zu Monaden theilen könnte. Wenn also die physische Composition von der metaphysischen, die physische Analyse, sie sei nun mechanisch oder chemisch, von der metaphysischen so gänzlich, nicht nur dem Grad sondern der Art nach verschieden sind: so giebt das mannigfaltige in der

Materie nicht Recht, eine Mehrheit des zum Grunde liegenden unsinnlichen anzunehmen. Der Unterschied zwischen der schlafenden und wachenden Monade (abgerechnet, daß dieser erst deducirt werden könnte, nachdem die Wahrheit der Monaden deducirt wäre) reicht auch nicht hin dazu; denn auch er ist kein wesentlicher Unterschied. Wenn, wie Leibnitz einst sagte, in einer Kaffeetasse Monaden sind, welche einst als vernünftige Seelen existiren werden: so muß ihnen also das System der Vernunft schon angeboren sein. Beide sind also bloß durch die Art ihrer Vereinigung mit andern unterschieden; aber wird dieser Unterschied ein wesentlicher sein? Ich glaube nicht. Von den schlafenden nämlich sind mehrere unter einander zu einem aggregatum substantiale vereinigt. Man sieht aber leicht, 1. daß die Vereinigung der schlafenden kein absolutes Individuum constituirt (dies giebt Leibnitz selbst zu), sondern nur ein scheinbares; 2. daß auch die Vereinigung der wachenden mit den schlafenden dies nicht bewirkt; denn einmal hören jene zusammengenommen durch diese Dazwischenkunft keineswegs auf, ein bloß scheinbares Individuum zu sein, und dann ist eigentlich die Verbindung der wachenden Monade mit den schlafenden von keiner andern Art, als die Verbindung jeder einzelnen schlafenden mit dem ganzen Universo, denn auch von diesen stellt eine jede gemäß ihrer Wechselverbindung mit allen übrigen die Welt vor; also ist eigentlich eine jede mit allen übrigen auf die nothwendigste und engste Art verbunden. Leibnitz war also weder gemüßigt noch veranlaßt, eine Mehrheit des existirenden anzunehmen, ja er ist nicht einmal im Stande, jene Mehrheit auf eine haltbare Weise zu constituiren, und Spinoza würde ihm leicht den Uebergang zu seiner Meinung von der Einheit des unendlichen abtrozen, wenn er ihm zeigte, was er so klar bewiesen, daß das, was individuell scheint, nur zur Modification gehöre.

2. **Dies unendliche hat kein anderes Wesen, als die Existenz; Ausdehnung und Denken absolut betrach-**

tet sind seine Attribute. Anstatt dessen sagt Leibnitz, Das Wesen des existirenden besteht im Denken; Verstand und Wille sind seine Attribute; Ausdehnung ist nur ein auf einer Modification des existirenden beruhender Schein. Es kommt bei dieser Differenz auf den Rang an, der dem Denken an sich beigelegt wird, und auf das Verhältniß des dem Denken gegebenen Ranges zu dem, welcher der Ausdehnung zukommt. Da scheint nun, was das erste Stükk betrifft, Leibnitz abermals mit sich selbst nicht einig, und im Grunde von Spinoza nicht weit entfernt zu sein. Das Denken, in concreto betrachtet, ist nicht bei allen Monaden einerlei, also kann es auch eigentlich nicht ihr Wesen (ihr Gattungsbegriff) sein, wenigstens gehört dazu weder Bewußtsein noch bestimmte Vorstellung (dies ist wieder ein Moment der Annäherung Leibnitzens an Spinoza in Absicht auf das erste Lehrstükk; wenn Bewußtsein zum Wesen des existirenden gehörte: so wäre die Personalität desselben ein hinreichender Grund, eine Mehrheit zu constituiren, dieser fällt aber völlig weg); denn beides beruht auf der Modification des Daseins der Monaden in ihrer Verbindung unter einander. Es bleibt also nichts übrig, als die Denkfähigkeit. Allein, wenn Leibnitz nur sich selbst weiter verfolgt hätte: so würde er leicht gesehen haben, daß diese nicht das ganze Wesen ausmacht; es muß doch in den Monaden etwas von der Denkfähigkeit ganz verschiedenes liegen, welches sie fähig macht, in diejenige Verbindung zu treten, durch welche die schlafenden aus isolirten Einheiten zu substantiellen Aggregaten, und die wachenden aus todten Entelechien zu wirklichen Seelen werden; wie will er dies etwas andres nennen, als die Ausdehnungsfähigkeit oder die absolute Ausdehnung? Von diesen beiden Dingen nun ist also keines das eigentliche Wesen der Monade; dies ist nur die reine Materie, das lautere ens, an welchem jene beiden sich befinden, und die beiden selbst sind nur die Attribute jenes Wesens.

3. Die endlichen veränderlichen Dinge stehen zu dem unendlichen existirenden in dem Verhältniß einer

mittelbaren Inhärenz. Hier scheint es nun, als ob Leibnitz und Spinoza einander völlig widersprächen ohne irgend einen Vereinigungspunkt, und in der That sind sie auch wegen des Unterschiedes in dem ersten Lehrstükk schwer, ich will nicht sagen, zusammenzubringen, sondern auch nur zu vergleichen. Auf den ersten Blikk könnte man Leibnitz gar den Saz unterschieben, daß das wirklich existirende zu den endlichen Dingen in dem Verhältniß der Inhärenz stehe. Inzwischen sagen Leibnitz und Spinoza beide, Das wirklich existirende ist in den endlichen Dingen als ihr eigentliches Wesen begriffen. Daraus wird nun, wenn ich mir das wirklich existirende als Eins und untheilbar denke, natürlich jenes Verhältniß der mittelbaren Inhärenz; denke ich es mir als eine Mehrheit: so entsteht daraus jenes höchst dunkle und räthselhafte Verhältniß der Monaden zu den substantiellen Aggregaten, welches zwischen dem spinozistischen und kantischen gleichsam in der Mitte steht.

b. Im Gegensaz gegen Kant.

Es läßt sich zwar nicht geradezu behaupten, daß bei Spinoza das unendliche Ding sich zu den endlichen verhalte, wie bei Kant die noumena zu den Phänomenen, denn sonst müßte Spinoza die kantische Philosophie vor Kant erfunden haben; inzwischen, da doch bei beiden die Idee zum Grunde liegt, daß Eins das wirkliche und wesentliche das a priori das An sich des andern enthalte: so muß allerdings von dieser Seite die Vergleichung angestellt werden. Beide sind auf ganz verschiedenen Wegen zu dem Bedürfniß gelangt, den Dingen unsrer Wahrnehmung ein anderes Dasein unterzulegen, welches außer unserer Wahrnehmung liegt, es fragt sich also, Wie statten beide dieses Dasein aus und wer geht dabei am selbständigsten und consequentesten zu Werke? Also

1. der Saz von der Einheit und Unendlichkeit des existirenden. Wie Spinoza zu diesem kommt, habe ich oben deutlich zu machen gesucht, warum kommt Kant nicht dazu? Die

Dinge sind an sich anders, als sie werden, wenn sie durch unser Vorstellungsvermögen und durch unsere Organisation gegangen sind; das ist es, wovon Kant ausgeht. Natürlich führt das dahin, Jeder Erscheinung liegt also ein Ding zum Grunde. War es aber Recht, hiebei stehen zu bleiben? Was macht die Individualität der Erscheinungen aus? Offenbar nichts anders, als die Cohäsion, die identische Vereinigung der Kräfte einer gewissen Masse an einem Punkte. Dieser Grund der Individualität liegt also bloß im vorstellbaren, und kann sich auch bloß auf das vorstellbare beziehen. Von dieser Seite also wäre wenigstens Unwissenheit über die Mehrheit der noumena, und Gewißheit, daß wenigstens die Mehrheit der phaenomena sich nicht auf sie beziehen kann. Diese Gewißheit wird noch dadurch erhöht, daß wir ein physisches Individuum in mehrere theilen können; sollte nun jedem Individuum in der Sinnenwelt eins in der Verstandeswelt entsprechen: so müßten wir die Zahl der Dinge an sich zu vermehren im Stande sein. Dies wäre von Seiten der ausgedehnten Dinge. Allein der nächste Uebergang aus der Sinnenwelt in die intelligible ist der Mensch selbst. Ist es denn gewiß, daß jedem Bewußtsein ein eignes noumenon zum Grunde liegt? Gehört nicht diese Behauptung ebenfalls zum Paralogismus der Vernunft? Mir wenigstens scheint es mit den denkenden Dingen gerade die Bewandniß zu haben, als mit den ausgedehnten. Das individualisirende Bewußtsein beruht auf der Receptivität und bezieht sich nur auf die Erscheinung; grade das, was gewiß am nächsten mit demjenigen zusammenhängt, was in uns wirklich existirt, nämlich die Vernunft individualisirt uns am wenigsten, und ihre Betrachtung führt uns fast eher vom Wahn der Individualität zurükk. Wenn man also gar keinen Grund hat, eine Mehrheit der noumena zu behaupten, und wir nichts von ihnen sagen sollen, als was sich nothwendig auf die Erscheinung bezieht: so ist es schon eine Anmaßung, wenn wir uns anders ausdrükken, als **Das noumenon**, **Die Welt als noume-**

non. Eben so wenig geht es nun aber an, sich weiter zu versteigen und mit Spinoza eine positive Einheit und Unendlichkeit zu behaupten; davon konnte aber dieser, dem der kritische Idealismus fremd war, nichts wissen. Dabei bleibt nun aber noch die große Frage zu erörtern, Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo, und worauf beruht sie?

2. Der Saz von dem Wesen und den Eigenschaften des an sich existirenden. Hier hat nun freilich Spinoza mehr Kenntnisse, als er haben sollte, er würde sie aber nicht gehabt haben, wenn ihm die Idee des kritischen Idealismus gekommen wäre und an dieser scheint er ganz nahe zu sein. Das Wesen des unendlichen Dinges besteht doch offenbar nur darin, daß es der absolute Stoff ist; woher weiß er aber, daß die absolute Ausdehnung und das absolute Denken die einzigen Attribute desselben sind? Antwort, Nur daher, weil wir von keinen andern Eigenschaften Vorstellungen haben können. Will das nicht eben so viel sagen, als Es ist alles für uns verloren, was nicht im Raum angeschaut und in der Zeit empfunden werden kann? Hätte er nun hievon den leichten Uebergang genommen zu der Einsicht, daß Raum und Zeit das eigenthümliche unserer Vorstellungsart ausmache: so würde er nicht gesagt haben, Ausdehnung und Denken wären die Attribute, vielweniger die einzigen Attribute des unendlichen. Hierauf beruht die einzige Differenz zwischen ihm und Kant. Ein ungenannter behauptete nach Spinoza, Es müsse so viel Welten geben als Eigenschaften des unendlichen. Dies war nun freilich keine consequente Behauptung, indem die beiden von Spinoza anerkannten Eigenschaften doch nur Eine Welt geben; deswegen schränkte er hernach seine Behauptung darauf ein, daß jedes endliche Ding alle Eigenschaften der Gottheit offenbaren müsse. Sezt man nun statt Eigenschaften der Gottheit — Eigenthümlichkeiten des anschauenden: so heißt das, Der absolute Stoff ist fähig, die Form eines jeden Vorstellungs-

vermögens anzunehmen, er besizt bei der vollkommenen unmittelbaren Nichtvorstellbarkeit eine unendliche (mittelbare) Vorstellbarkeit. Eben dahin gehört das, was Hemsterhuis und mit ihm Jacobi über die verschiedenen Ansichten der Welt nach der Receptivität der Organe philosophiren; sie sind hier sämmtlich ganz nahe an dem kritischen Idealismus, ohne es zu wissen.

3. Der Saz von der Inhärenz der endlichen Dinge in dem unendlichen. Hier scheint nun freilich Spinoza von Kant völlig abzuweichen und durch diesen Ausdrukk selbst die Richtigkeit der Vergleichung seines unendlichen mit dem kantischen noumenon wieder zu vernichten; allein man muß es mit diesem Ausdrukk nicht genauer nehmen, als es Spinoza selbst nimmt, und alles wohl mit einander vergleichen, was er sagt. Er betrachtet die endlichen Dinge doppelt, einmal, so wie sie in dem unendlichen wirklich sind: so haben sie ein ewiges unwandelbares Dasein ohne Er-Erzeugung und Zerstörung; dann wieder, so wie sie außer dem unendlichen für sich wahrgenommen werden: so sind sie gewissermaaßen non entia. Also so wie sie inhäriren im eigentlichsten Sinn, werden sie nicht wahrgenommen, und so wie sie wahrgenommen werden, sind sie nicht Theile des unendlichen. Doch ist Spinoza hier auch nicht so ganz nahe an Kant, und konnte es auch nicht wegen der falschen Hypothesen von den Eigenschaften des unendlichen. Wenn ich Spinozas dunkle Terminologie über dieses Lehrstükk in unsere Sprache übertrage: so finde ich folgendes, Die endlichen Dinge sind ein aus einer durch die Theile des unendlichen verbreiteten ungleichförmigen Vereinigung der entgegengesezten modorum der Attribute entstehender Schein. Wo sollte Spinoza ein anderes Schema zur Verdeutlichung jenes Verhältnisses des wandelbaren Scheins zum beharrlichen Wesen hernehmen, als das von Substanz und Accidenz. Spinoza ist ist also allerdings Kant auch hierin weit näher als jeder andere. Raum und Zeit ist auch bei ihm nicht nur die Form, sondern

der Ursprung alles wandelbaren und aller Veränderung; was also dadurch bestimmt ist, ist auch bei ihm nicht im Ding selbst, sondern nur Modification eines Dinges, Raum und Zeit ist das modificirende Medium, nur daß er dieses nicht in uns, sondern in einen unbekannten unendlichen Stoff hinein verlegte. Um ein Bild zu Hülfe zu nehmen, stellen wir uns das spinozistische Universum vor als einen Baum. Kann ich sagen, Der Baum ist eine Composition aus unendlich vielen einzelnen Dingen und einer unendlichen Reihe dieser Dinge, von denen nothwendig die erste eine Ursach außerhalb des Baumes gehabt haben muß? Nein, so wenig es widersprechend ist, anzunehmen, daß bis ins unendliche hin der Wechsel des Werdens in dem Baum fortdauert, eben so kann es auch a parte ante gewesen sein, und muß so gewesen sein, sobald der Baum wirklich ein Universum ist. Sein Wesen ist die reine Materie (daß auch diese wechselt, ist das hinkende des Bildes). An dieser sind zwei verschiedene Eigenschaften, Flüssigkeit und Festigkeit (daß diese in einander übergehen, muß nicht mit betrachtet werden), und jede von diesen hat verschiedene modi, jene Einsaugung und Verdikkung, diese Cohäsion und Reibung. Die beiden Eigenschaften unter einander und wiederum die beiden entgegengesezten modi dieser Eigenschaften sind in den verschiedenen Theilen des Baumes auf verschiedene Art mit einander verbunden, aber immer verbunden. Keine Flüssigkeit kann jemals anders wahrgenommen werden, als durch verschiedene Verhältnisse von Circulation und Verdikkung; keine Festigkeit ohne verschiedene Mischung von Cohäsion und Reibung. Daher muß nun nothwendig in uns die Vorstellung von verschiedenen einzelnen Dingen entstehen. Sofern wir auf die Flüssigkeit sehen, werden wir das System der Säfte gewahr, sofern wir auf die Festigkeit sehen, das System der Saftbehälter (es ist einerlei, unter welchem von beiden Attributen das Universum betrachtet wird). Eben so giebt uns die Betrachtung der modorum die Vorstellung von einzelnen Dingen, der

Saft, der sich zusammen verdikkt, der zusammen circulirt, die Masse, welche bis zu einer gewissen Einheit der Bewegung cohärirt, scheint uns ein Individuum mit mehreren Eigenschaften. Das Blatt, der Zweig, die Knospe, die Rinde scheinen Individuen, sind's aber nicht und existiren eigentlich nur als Theile des Baumes. Doch ist kein Theil des Baumes, der nicht zu einem solchen Scheinindividuum gehörte; und die Eigenschaften dieser Individuen kommen eigentlich dem Baum an sich nicht zu, z. E. die Elasticität, die Härte, die Porosität (d. h. eine einzelne Vorstellung, eine einzelne Ausdehnung ist nicht in Gott). Auf diese Art inhäriren die endlichen Dinge dem unendlichen.

II. Spinozas Kosmologie.

Vieles, was unter diesen Titel gehörte, ist schon unter dem vorigen vorgekommen, was noch übrig ist, reducirt sich auf den Saz vom Verhältniß des ausgedehnten zum denkenden; auch dieser läßt sich wieder in mehrere Theile auflösen und mit den beiden Systemen in Vergleich bringen. Was aber die erste Exposition seiner Kosmologie anbelangt: so ist es nicht nöthig, hier das polemische von dem thetischen Theile zu sondern; ersteres wird unter lezterem mitbegriffen und lezterer findet seinen Grund in der Theologie.

1. Der Saz, welcher hier besonders vorkommt, daß nämlich kein Ding sich uns als ein einzelnes ausgedehntes darstelle, welches nicht zugleich denkend und keins als ein einzelnes denkendes, welches nicht zugleich ausgedehnt sei, scheint zwar eigentlich dazu hingestellt zu sein, um auch die geringste Spur von Dualismus zu vertilgen, aber eigentlich hat er doch kein polemisches sondern ein thetisches Interesse. Denn wenn der Saz von dem Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen einmal feststand: so konnte der Dualismus dem Spinoza eigentlich nicht mehr gefährlich sein, er konnte leicht zugeben, daß, obgleich die endlichen Dinge nicht besondere Dinge an sich wären, es doch zwei für unsere Wahrnehmung völlig unterschiedene Classen der-

selben gäbe, nämlich ausgedehnte und denkende, allein dies hätte zu seiner Lehre von den Eigenschaften des unendlichen Dinges nicht gepaßt. Denn jedes einzelne Ding hat einen Theil des unendlichen Seins in sich; wäre also ein einzelnes Ding ausgedehnt, ohne denkend zu sein, oder umgekehrt: so müßte irgend ein Theil des ganzen Seins eine von den beiden nothwendigen Eigenschaften des unendlichen entbehren, welches sich nicht denken läßt.

2. Das Denken ist nicht die Ursach der Ausdehnung, auch die Ausdehnung an sich nicht die Ursach des Denkens, sondern beides ist nur überall unzertrennlich verbunden. Wenn man das absolute Denken und die absolute Ausdehnung versteht: so bezieht sich der Saz auf das unendliche, depositis affectionibus, oder sofern es als freie Ursach betrachtet wird, und in diesem Sinn ist er allerdings dem System der Endursach, sofern sie das höchste dirigens sein soll, entgegengesezt. Allein diesem wäre schon durch den Saz, daß in dem unendlichen, qua causa libera, gar keine einzelne bestimmte Vorstellung existirt, hinlänglich vorgebeugt, und dieser Saz muß also, auf die endlichen Dinge bezogen, eine andere Tendenz haben. Er scheint mir eine ziemlich genaue Folgerung des vorigen zu sein. Was von jedem einzelnen Ding gilt, muß auch von jeder Veränderung gelten, indem jede, genau betrachtet, ein neues einzelnes Ding constituirt, also ist in jeder Veränderung eine neue Modification der Ausdehnung und eine neue Modification des Denkens enthalten, also beides überall auf das genaueste mit einander verbunden.

3. Ueber den Rangstreit beider Eigenschaften. Hier ist Spinoza, nach Jacobi's Säzen zu urtheilen, vorzüglich schwer; er gesteht der Ausdehnung einen gewissen Primat vor dem Denken zu, den man aus den bisherigen Vordersäzen nicht erklären kann, er scheint vielmehr erschlichen zu sein dadurch, daß das ausgedehnte schlechtweg das Ding, das denkende hingegen der

Begriff des Dinges genannt wird. Das ist deutlich, daß nach Spinoza keines von beiden eigentlich die Ursach des andern ist, wie aber weiter? Mit der Ausdehnung ist überall und nothwendig das Denken verbunden (dies ist aus dem vorigen Dogma klar), also was in der Ausdehnung vorkommt, muß nothwendig im Denken auch vorkommen; dies sagt Spinoza deutlich. Hier ist also das ausgedehnte gleichsam das Original, das gedachte die Copie. Es fragt sich nur, ob man die Sache nicht auch umkehren und sagen kann, Mit dem Denken ist nothwendig die Ausdehnung verbunden, was also im Denken vorkommt, muß auch in der Ausdehnung vorkommen. Ich glaube, daß Spinoza dies hätte zugeben können, ohne die Haupteinheit seines Systems zu verlezen, und daß also hier ein falsum ist, welches von keinem sogenannten πρῶτον ψεῦδος herrührt. Jedes einzelne Ding ist ein Aggregat von verschiedenen Mischungen der unmittelbaren und mittelbaren modorum im Verhältniß zu allen andern ähnlichen Dingen. Die äußere Einheit dieser Beziehungen, das ausgedehnte, ist der Leib des Dinges, die innere Einheit, das denkende, ist die Seele; jener ist gleichsam die Darstellung, der Ausdrukk der Verhältnisse des Dinges, diese ist das Bewußtsein, der Begriff derselben. Dies ist die einzige Art, wie ich mir die Ausdrükke erklären kann, daß das ausgedehnte in den Dingen das formelle, das denkende hingegen das objective derselben sei, Ausdrükke, welche unserer Terminologie so ganz widerstreben, daß wir sie vielmehr umgekehrt wählen würden. Nun scheint aber den Spinoza der Ausdrukk, die Seele sei der Begriff des Dinges, weiter geführt zu haben, als nöthig gewesen wäre. Ein Begriff nämlich muß immer einen Gegenstand haben, wie denn auch Spinoza deutlich sagt, das einzelne bestimmte Bewußtsein sei erst eine Folge der Individualisirung der einzelnen Dinge, was kann also anders sein Gegenstand sein, als das ausgedehnte, denn was ist sonst einzelnes und bestimmtes da? Die Idee von Gott, der sich selbst dachte, war ihm so ungeheuer,

daß er ihr nicht sicherer und vollkommner entgehen zu können glaubte, als durch die Vorstellung. In dem denkenden an sich kommt nichts vor, es ist nie Original, sondern immer nur Copie, gleichsam innere Aussage, Bestätigung (mens affirmat) dessen, was in der Ausdehnung vorkommt. Daher herrscht denn auch, so viel ich urtheilen kann, in Absicht auf diesen Punkt, den Primat nämlich, eine Mannigfaltigkeit des Ausdrukks und der Vorstellung, welche fast an Widerspruch zu grenzen scheint. Bald enthält das ausgedehnte in den Dingen und seine Veränderungen nur das formelle des Dinges und seiner Verhältnisse, bald sind doch wieder die Beschaffenheiten, die der Körper annimmt, das einzige, was wirklich vorgeht, und die Vorstellungen sind nur die Bestätigungen, das Gefühl dieser Beschaffenheiten. Bald sind die Veränderungen des denkenden das eigentlich objective, bald sind sie eine bloße Begleitung der Veränderungen des ausgedehnten; bald ist die Einsicht an allen einzelnen endlichen Naturen das höchste, bald ist die Vortrefflichkeit der Seele doch keine andere als die des Körpers. Ueberhaupt sehe ich nicht ein, warum nur der Körper Beschaffenheiten annimmt, und nicht das Ding selbst. Im leztern Fall könnten doch einige von der Art sein, daß sie entweder den Körper gar nichts angehen, oder doch in ihm nur als Copie existiren; ich sehe nicht ein, warum nur das ausgedehnte der Gegenstand des Denkens sein kann, und nicht auch die Art, wie das ausgedehnte gedacht wird, die Relationen des ausgedehnten und gedachten; ich begreife nicht, wie Spinoza sagen kann, Die Seele erfährt nichts, als die Beschaffenheit des Körpers, wenigstens macht sie doch aus dieser Folgerungen, welche nur der Natur des denkenden gemäß sind, oder hat Spinoza keine Logik, und sind auch die Vorstellungen von dem unendlichen und von der endlichen innerlichen Identität aller endlichen Dinge gradezu durch den Körper in ihn gekommen? Hier vermuthe ich, daß manches im Spinoza anders ist, als in Jacobi's Darstellung; ich vermuthe, daß Spinoza nie etwas ge-

sagt haben kann, was den crassen Ausdrukk rechtfertigte, eine speculative Unterredung sei ein bloßes Geschäft der Leiber. Ich glaube auch Jacobi schon beim Mantel zu fassen, er hatte eine natürliche Tendenz, den Fatalismus des Spinoza so craß als möglich zu machen, nur hätte er sich dann keine solche Stelle sollen entwischen lassen (versteht sich, daß ich Jacobi keiner vorsäzlich falschen Darstellung zeihen will), wie die, wo er sagt, Spinoza lasse auch Endursachen zu, jedoch so, daß sie immer eine wirkende voraussezen.

II. Vergleichung der spinozistischen Kosmologie.

a. Mit Leibniz.

1. Identität oder Verschiedenheit des ausgedehnten und denkenden. Leibniz ist zwar auch ein Antidualist, aber auf einem ganz andern Fuß als Spinoza; den denkenden und den ausgedehnten Dingen liegt zwar einerlei reelles zum Grunde, nämlich Monaden, aber doch findet keine eigentliche Identität der denkenden und ausgedehnten Dinge statt. Ein ausgedehntes Ding wird nur denkend durch die Dazukunft eines neuen reellen, der wachenden Monade, wodurch es aber in Absicht auf seine Ausdehnung nichts gewinnt; doch wird das denkende Ding denkender durch seine Verbindung mit dem ausgedehnten. Wollte man diesem äußerst wunderlich fingirten Verhältniß dadurch zu Hülfe kommen, daß man sagte, die Centralmonade wäre überall eine von denjenigen, welche die Ausdehnung auch mit ausmachen: so würde man nur andern Theilen des Systems widersprechen, ohne etwas wesentliches gewonnen zu haben. Ohnerachtet also der Einerleiheit des zum Grunde liegenden reellen sind dennoch denkende Dinge und ausgedehnte Dinge völlig von einander un-

terschieden, doch so, daß das wirkliche und vollständige Denkeu des endlichen an eine Vereinigung mit dem ausgedehnten gebunden ist, welches eine neue nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit Spinoza hervorbringt. Man kann freilich von Leibnitz nicht gradezu sagen, daß die Seelen bei ihm bloß Wirkungen der Leiber sind, aber das leidet auch bei Spinoza gewiß große Einschränkungen, und die Seele hätte doch auch bei Leibnitz keine Vorstellungen von der Welt ohne die Vereinigung mit dem Leibe. Die einzelnen bestimmten Vorstellungen sind bei Leibnitz auch der Wirklichkeit nach a posteriori, nur dem Ursprung und der Natur nach nicht; eben dies Verhältniß möchte wol auch bei Spinoza statt finden, obgleich das leztere keineswegs aus Jacobi erhellt.

2. Keines ist die Ursach des andern, aber beide gehören wesentlich zu einander. Dies ist der Saz, um deswillen man gesagt hat, daß die prästabilirte Harmonie in Spinoza stehe, mir aber scheint beides doch noch ziemlich von einander unterschieden zu sein. Leibnitz kann nach seinem System unmöglich behaupten, daß eigentlich das Modificirtwerden des Körpers und das Vorstellen der Seele, das Bestreben des Körpers nach Bewegung und die Tendenz der Seele zur Handlung in jedem Fall einerlei sei, und eben so wenig scheint Spinoza, wenigstens nach Jacobi's Darstellung, zuzugeben, daß die Veränderungen des denkenden sich unabhängig von denen des ausgedehnten nach gewissen Gesezen aus einander entwikkeln. Die Uebereinstimmung ist nur partiell, und eigentlich nur da, wo die Willkühr nicht mit ins Spiel kommt. Z. E. indem ich mit jemand spreche: so entstehen die Vorstellungeu, welche er hat, in mir; das ist nach Leibnitz nicht geradezu eine Wirkung der Organveränderungen, aber auch gewiß nicht eine Entwikkelung von Vorstellungen bloß aus den vorhergehenden; bei Spinoza ist dies ein Bewußtsein derjenigen Be-

schaffenheit, welche mein Körper durch den gehörten Ton annimmt; das kommt ziemlich auf eins hinaus. Hingegen die Begierde, welche nach der Vorstellung einer Sache in der Seele entsteht, ist nach Leibnitz eine Wirkung der Seele ohne alle Dazwischenkunft des Leibes, so wie wiederum die Handlung des Körpers, welche auf diese Begierde folgt, eine Wirkung des körperlichen Eindrukks ist, ohne alle causelle Dazwischenkunft der Seele; dies scheint bei Spinoza anders. Die Bewegung des Körpers ist freilich eine Folge des körperlichen Eindrukks, aber die Vorstellung der Sache war nur das Bewußtsein jenes Eindrukks; die Begierde der Seele nur das Bewußtsein jener Bewegung, und zwischen der Vorstellung und der Begierde ist kein unmittelbar causeller Zusammenhang, wenigstens nach Jacobi's Darstellung. Ganz genau zu reden folgt bei Spinoza die Begierde auf die Bewegung, bei Leibnitz geht sie derselben vorher.

3. Der Primat zwischen beiden. Hier giebt Leibnitz ganz ohne Bedenken dem denkenden und seinen Veränderungen den Vorzug; er erhebt nach und nach die schlafenden Monaden in die Classe der wachenden, allein er braucht doch immer noch schlafende, weil ohne diese kein Körper und also keine einzelnen und bestimmten Weltvorstellungen statt finden. Bei Spinoza findet keine solche Erhöhung statt; dafür ist aber das Reich des denkenden bei ihm weit ausgebreiteter, mit jeder Ausdehnung ist nothwendig Denken verbunden, jedem einzelnen Dinge entspricht nothwendig auch ein unmittelbarer Begriff desselben. Eine Abstufung in der Vortrefflchkeit des denkenden findet bei beiden statt, und zwar hängt sie bei beiden von der Vortrefflichkeit des Körpers ab, von was alles für Dingen er nämlich Beschaffenheiten annehmen kann; beide sezen also ein äußerst feines dem eigentlichen Materialismus sich näherndes Spiel der innern Organe voraus, welches nicht nur die Veranlassung der Vorstellung, sondern auch die mechanische Ursache der willkührlichen Bewegung ist. — Auf einer andern Seite betrachtet scheint je-

doch Leibnitz eben wie Spinoza der Ausdehnung einen gewissen Primat beizulegen, denn die Reihe der präformirten Vorstellungskeime, wenn ich mich so ausdrükken darf, fängt nicht eher an, sich zu entwikkeln und ans Tageslicht zu kommen, als bei der Vereinigung mit dem Körper. Bei Leibnitz giebt es aber dafür keinen Untergang des denkenden, denn da dieses keinen Theil der Composition ausmacht: so leidet es auch nicht bei der Decomposition, sondern die Vorstellungen fahren nun fort, sich unabhängig vom Körper von innen heraus zu entwikkeln. Bei Spinoza hingegen ist das unmittelbare Bewußtsein nur mit seinem Gegenstand zugleich wirklich, und wird ebenfalls aufgelöst, wie jener zersezt wird.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Berichtigungen.

S. 54 Zeile 13 v. o. lies ἀντίφραξις.
S. 59 — 13 v. o. — δεξιόν.
S. 68 — 1 v. u. Anm. lies αἰσθητοῖς.
S. 84 in der Ueberschrift lies Zweite Periode.
S. 86 in der Ueberschrift lies Zweite Periode.
S. 100 in der Ueberschrift lies Zweite Periode.
S. 156 Zeile 1 v. u. lies kommend *).
S. 171 — 12 v. o. — Stufe.

A. Schedl

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schleiermacher, Friedrich,

Friedrich Schleiermacher's literarischer Nachlaß, Zur Philosophie

Bd.: 2,1

Berlin (1839)

Opp. 554 h-3,4,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10604634-6